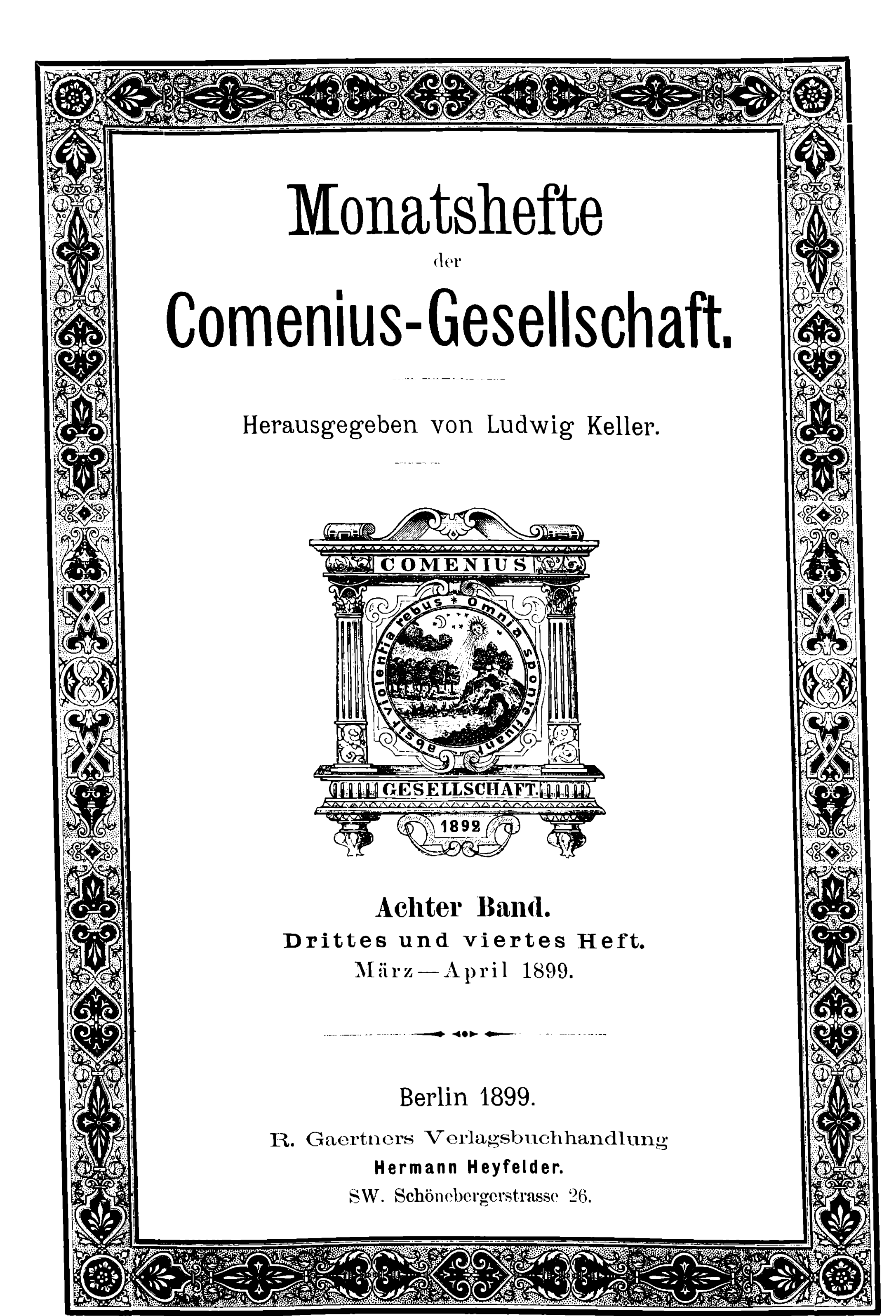

Monatshefte

der

Comenius-Gesellschaft.

Herausgegeben von Ludwig Keller.

Achter Band.

Drittes und viertes Heft.

März—April 1899.

Berlin 1899.

R. Gaertners Verlagsbuchhandlung

Hermann Heyfelder.

SW. Schönebergerstrasse 26.

Der Bezugspreis beträgt im Buchhandel und bei der Post **jährlich 10 Mark.**

Inhalt

des dritten und vierten Heftes 1899.

Abhandlungen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Zuschriften bitten wir an den Vorsitzenden der C.G., Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller, Berlin W.-Charlottenburg, Berliner Str. 22 zu richten.

Die Monatshefte der C.G. erscheinen **monatlich** (mit Ausnahme des Juli und August). Die Ausgabe von **Doppelheften** bleibt vorbehalten. Der Gesamtumfang beträgt vorläufig 20—25 Bogen.

Die Mitglieder erhalten die Hefte gegen ihre **Jahresbeiträge**; falls die Zahlung der letzteren bis zum 1. Juli nicht erfolgt ist, ist die Geschäftstelle zur Erhebung durch Postauftrag unter Zuschlag von 60 Pf. Postgebühren berechtigt. — Einzelne Hefte kosten 1 Mk. 25 Pf.

Jahresbeiträge, sowie einmalige und ausserordentliche Zuwendungen bitten wir an das **Bankhaus Molenaar & Co., Berlin C. 2, Burgstrasse** zu senden.

Bestellungen übernehmen alle Buchhandlungen des In- und Auslandes, die Postämter — Postzeitungsliste Nr. 4996 — und die Geschäftstelle der Comenius-Gesellschaft, Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Für die Schriftleitung verantwortlich: **Archiv-Rat Dr. Ludw. Keller.**

Monatshefte
der
Comenius-Gesellschaft.

VIII. Band. — 1899. — Heft 3 u. 4.

Die römische Akademie und die altchristlichen Katakomben im Zeitalter der Renaissance.

Von
Ludwig Keller.

„Die Geschichte der italienischen Akademien," sagt Alfred von Reumont[1]), „nach ihren oft verborgenen Tendenzen und nicht etwa nach ihren Äusserlichkeiten geschrieben, würde nicht bloss ein interessantes Kapitel der Kulturgeschichte bilden, sondern auch in die politischen Zustände des Volkes und Landes tiefe Blicke werfen lassen." Um sich von der Richtigkeit dieses Urteils zu überzeugen, braucht man sich nur an die Bedeutung zu erinnern, welche der Humanismus für die Entwickelung der abendländischen Kultur gewonnen hat; denn in den Akademien haben wir die Träger dieser Bewegung vor uns, die, so zahlreich auch allmählich die Mitläufer aus anderen Kreisen wurden, doch während ihrer ganzen Dauer ihre sichersten Stützen in diesen festgeschlossenen und alten Organisationen gefunden hat.

Seit dem Jahre 1857, wo Reumont auf die Wichtigkeit der Akademien hinwies, hat die Aufhellung ihrer Geschichte keinerlei wesentliche Fortschritte gemacht. So rege die Thätigkeit der Historiker auf dem Gebiete der Staatengeschichte, der Kirchengeschichte und der Kunstgeschichte auch war und ist, so wenig hat die Forschung sich bis jetzt jenen geistigen Bewegungen zugewandt, die in den Akademien der Platoniker ihren Mittelpunkt besessen haben. Allerdings darf nicht verkannt werden, dass es heute eine viel leichtere Aufgabe ist, über staatliche und kirchliche Entwickelungen zu schreiben, als der Geschichte dieser „oft verborgenen Tendenzen" nachzugehen. Denn es ist in jenen

[1]) Alfred von Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte. Bd. VI (Berlin 1857) S. 143 f.

Jahrhunderten ein streng befolgter Grundsatz der Akademien gewesen, lediglich im Stillen zu wirken und als solche nie an die Öffentlichkeit zu treten. Es wäre verkehrt, zu sagen, dass sie deshalb keine Geschichte besessen oder keine Erfolge erzielt haben; aber jedenfalls haben sie es der Mitwelt wie der Nachwelt ausserordentlich schwer gemacht, diese Geschichte zu erforschen und zur Darstellung zu bringen.

Derselbe Reumont hat die Akademien, deren innere Gleichartigkeit er, soweit sie freie Verbände waren, in Übereinstimmung mit allen anderen Forschern anerkennt, an anderer Stelle als einen Geheimbund bezeichnet [1]) und Ferdinand Gregorovius, der neben Reumont unstreitig der genaueste Kenner der Akademien gewesen ist, deutet auf die gleiche Thatsache hin, indem er behauptet, dass diese Männer ihrem Bunde „die Formen einer klassischen Freimaurerloge gegeben hätten“[2]). Ludwig Pastor, der in seiner „Geschichte der Päpste“ der römischen Akademie eine grössere Beachtung als seine Vorgänger zugewandt hat, übernimmt diese Charakteristik, die er sehr zutreffend findet[3]) und fügt ergänzend die richtige Bemerkung hinzu, dass die Mitglieder dieser „klassischen Freimaurerloge“ ihren Bund als eine Verbrüderung betrachtet hätten[4]).

Diese Aussagen stimmen mit den Anschauungen der Zeitgenossen vollkommen überein; denn wenn im damaligen Italien die Rede ging[5]), die Platoniker lebten in ihren Akademien „wie die Griechen einst im trojanischen Pferde“, so deutet dieser auch sonst charakteristische Vergleich doch bestimmt darauf hin, dass die Akademiker sich vor der ihnen feindlichen Welt absichtlich in die Verborgenheit zurückzogen. In der That war diese Brüderschaft insoweit eine geheime Organisation, als sie ihre Verfassung wie ihre Symbolik, ihre Abzeichen wie ihre Mitgliederlisten Aussenstehenden nicht mitteilte und Bedenken trug, die höchsten religiösen Überzeugungen, die sie vertrat, auf die Strasse zu tragen. Aus den Äusserungen einzelner Mitglieder späterer Zeit können wir einige der Gründe kennen lernen, die sie zu diesem Verhalten bestimmten. Ein sehr angesehenes Mitglied der Akademie des Palmbaums erzählt uns,

---

[1]) A. v. Reumont, Geschichte der Stadt Rom. Berlin 1867—70. III, 1 S. 343.

[2]) F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. 4. Aufl. (1886—93). VII, 578.

[3]) L. Pastor, Geschichte der Päpste II, 294 f. Er lässt den Ausdruck „klassische Freimaurerloge“ durch Sperrdruck hervorheben.

[4]) Der Name „Bruder“ wird im vertraulichen Verkehr der Mitglieder vielfach gebraucht. Häufig kommt auch der Name „Familia“ oder „Familia Platonis“ zur Bezeichnung der Brüderschaft vor.

[5]) E. Gothein, Kultur-Entwicklung Süditaliens in Einzeldarstellungen. 1886. S. 548.

dass seine brennende Liebe zur Sache des Christentums, wie er und seine Brüder es verstanden, überall auf Hass und Hindernisse bei den blöden Massen gestossen sei, wo er versucht habe, mit ihnen auf offenem Markte darüber zu reden. Da habe er eingesehen, dass die Mehrheit der Menschen noch nicht reif sei für das höchste Licht und die Notwendigkeit begriffen, das Ziel auf anderen Wegen zu erreichen [1]). Überhaupt ist das Studium der Geschichte der Akademien sehr geeignet, die Urteile derjenigen älteren und neueren Kritiker zu berichtigen, die das Verhalten der „Platoniker“ in diesen Beziehungen aus schlechten oder falschen Beweggründen ableiten oder behaupten, dass dasselbe für die Erreichung grosser Erfolge hinderlich gewesen sei. Zwar geben die angesehensten Wortführer der Akademien selbst zu, dass die Geheimhaltung durch die damaligen und späteren Zustände der menschlichen Gesellschaft bedingt, also keineswegs ein unabänderliches Prinzip sei; aber so lange der blöde Hass irregeleiteter Massen gegen die Wahrheit dauert, so lange wird man zur Erziehung des Menschengeschlechts diejenigen Mittel und Wege suchen müssen, welche geeignet sind, den ohnedies unausbleiblichen Kämpfen die Schärfen thunlichst zu nehmen. Aber selbst wer diese Beweggründe nicht anerkennt, wird in der Verurteilung dieser Geheimhaltung vorsichtig sein müssen. Denn wenn dieselbe sittlich verwerflich ist, so ist gerade über diejenige Epoche des Christentums der Stab gebrochen, die mit Recht als die Heldenzeit der Kirche betrachtet wird, nämlich die Zeit der ersten Jahrhunderte. Wer weiss nicht, dass die Christenheit bis zur Errichtung der Grosskirche im 4. Jahrhundert, d. h. jene Väter und Märtyrer, die der Zeit der Apostel am nächsten standen und daher doch wohl die besten Kenner ihrer wahren Absichten waren, alle ihre tieferen Gedanken unter der Hülle von Symbolen vor der heidnischen Welt verbargen, dass ein ausgebildetes System von Geheimlehren existierte, das nur den Eingeweihten verständlich war? [2])

Die sittliche Entrüstung, welche viele Katholiken und Protestanten über diese Verhüllungen noch heute zu erkennen geben, kann nur auf unerfahrene Gemüter Eindruck machen. Denn abgesehen davon, dass innerhalb der katholischen Kirche bei den sogenannten „dritten Orden“, den Tertiariern, viele Geheimbräuche

---

[1]) S. die bez. Äusserungen Valentin Andreaes bei Keller, Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrh. M.H. der C.G. 1895. S. 96.

[2]) Am meisten sollten sich die Evangelischen hüten, wider „geheime Gesellschaften“ zu Felde zu ziehen. Denn in weiten Gebieten des Abendlandes haben zahlreiche evangelische Gemeinden des 16. und 17. Jahrh. unter dem Druck der päpstlichen Herrschaft viele Menschenalter hindurch als „heimliche Gemeinden“ existiert. Vgl. Keller, Die Gegenreformation etc. Leipzig. 1881 ff.

üblich sind, bietet das schlagendste Beispiel solcher Verschleierungen die römische Kirche selbst. Denn diese Kirche verhüllt ihre politischen Ziele, von denen sie seit der Zeit, wo sie an die Stelle des römischen Weltreichs trat, durch und durch erfüllt ist, absichtlich und planmässig unter dem Deckmantel religiöser und kirchlicher Formen; denn in Wahrheit ist diese Kirche ein Staat mit allen Kennzeichen eines solchen, nicht aber die Verwirklichung des Gottesreiches, das Christus als den Inhalt seiner Botschaft bezeichnet hat.

Wenn man in Rücksicht auf die obige Charakteristik Reumonts, Gregorovius' und Pastors wohl sagen darf, dass die neuere Forschung die Eigenart der älteren Akademien richtig erkannt hat, so kann man nicht das Gleiche in Beziehung auf einen anderen Punkt behaupten, der mindestens von derselben Tragweite für die Beurteilung des Wesens der Akademien ist.

Es ist nämlich bisher, so viel ich sehe, nirgends genügend betont worden, dass die mittelalterlichen Akademien Italiens in ihren Formen wie in ihren Zielen eine überraschende Übereinstimmung mit den Formen und Zielen der Akademien Platos und der Neuplatoniker zeigen.

Wir lassen hier die früher von uns aufgeworfene Frage [1]) auf sich beruhen, ob geschichtliche Zusammenhänge zwischen den Akademien der Platoniker des 15. Jahrhunderts und den im Jahre 529 n. Chr. durch Kaiser Justinian aufgehobenen platonischen Akademien vorhanden sind.

Wenn die bisher ohne Widerspruch gebliebene Ansicht Jacob Burckhardts richtig ist, dass die Poeten-Krönung, wie sie die italienischen Akademien des 15. Jahrhunderts (aber nicht bloss diese) übten, von den Griechen auf die antiken Römer und von letzteren auf das Mittelalter gekommen ist [2]), so wird man doch die Annahme, dass andere Bräuche und Symbole der Akademien auf demselben Wege zu erklären sind, um so weniger von vornherein abweisen können, als erwiesenermassen eine Menge örtlicher und volkstümlicher Bräuche Italiens aus dem antiken Volksleben herstammen und seit jenen alten Zeiten bis auf die neueren und neuesten Zeiten sich erhalten haben.

Wie dem aber auch sein mag, so steht soviel fest, dass die Akademien Italiens durch den Mund angesehener Vertreter sich ausdrücklich auf die Akademie Platos und auf das nach deren Vorbild in Alexandrien bestehende „Museum" und die gleichartigen Genossenschaften des Altertums berufen. Die italienischen Platoniker des 15. Jahrhunderts erklären, dass sie in jenen Akade-

---

[1]) M.H. der C.G. 1898 Heft 9/10 in dem Aufsatz über die „Akademien der Platoniker im Altertum" etc.

[2]) Jac. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. II ^{3}. S. 250 ff.

mien und ihren Formen das Vorbild ihrer eigenen Akademien erkennen[1]). Sicher ist ja auch und allerseits unbestritten, dass sämtliche Akademien Italiens, soweit sie freie Organisationen waren, in der Verehrung des Plato und Pythagoras[2]) das einende Band und gleichsam das Banner erkannten, unter welchem sie die schweren Kämpfe ausfochten, in die sie mit den damals herrschenden kirchlichen Mächten gerieten.

Es ist nach dem heutigen Stande der Forschung ungemein schwierig, eine Gesamtgeschichte der italienischen Akademien zu geben. Es lässt sich einstweilen nicht einmal etwas Bestimmtes darüber sagen, wie weit diese Geschichte zeitlich hinaufreicht; sicher ist nur, dass der Name Akademie in der uns erhaltenen Litteratur zuerst in den Kreisen der nach Italien ausgewanderten Griechen vorkommt und dass Joh. Bessarion, der im Jahre 1439 Kardinal der römischen Kirche wurde, der erste ist, dessen Name in Verbindung mit diesen Akademien öffentlich genannt wird[3]). Dieser Umstand beweist aber keineswegs, dass die Organisation, für welche der Name Akademie damals öffentlich üblich wurde, erst um das Jahr 1440 entstanden ist; vielmehr ist es wahrscheinlich, dass Bessarion und seine Freunde diese Einrichtung aus ihrer Heimat mitgebracht haben, ja es ist sogar möglich, dass gleiche Organisationen auch in Italien, wenn auch unter anderem Namen, bereits früher bestanden haben.

Nach Lage der Sache scheint es einstweilen das richtigste, der Geschichte einzelner Akademien nachzugehen, über die verlässliche Quellen vorhanden sind. Wenn wir hier die römische Akademie, wie sie unter der Meisterschaft des Pomponius Laetus (1428—1498) bestand, herausgreifen, so wissen wir sehr wohl, dass die Akademien, die um dieselbe Zeit zu Florenz und Neapel, zu Mailand und Venedig und anderwärts vorhanden waren, mächtigere Fürsten und Staatsmänner, hervorragendere Philosophen und begabtere Dichter oder Künstler zu Mitgliedern gehabt haben. Aber die römische Akademie bietet dadurch ein besonderes Interesse dar, dass sich bei ihr bestimmter als bei anderen sehr nahe Beziehungen zu den Säulenhallen und Loggien

---

[1]) Vgl. weiter unten. — Marsilius Ficinus hat sich, wie sich aus seinen Opp. Basel 1561 Vol. I, 387 ff. ergiebt, eingehend mit der Geschichte des platonischen Bundes beschäftigt. Er zählt sechs platonische Akademien des Altertums auf, drei in Athen und Attika, eine in Rom, eine in Lycien und eine in Ägypten.

[2]) Die besondere Verehrung, welche einer der vornehmsten Erneuerer des Neuplatonismus in Italien, Georg Gemisthos Plethon (der selbst zugleich Mathematiker war), ausser für Plato für Pythagoras hegte, wird ausdrücklich bezeugt.

[3]) Darauf hat mit Recht schon das (katholische) Kirchen-Lexikon von Wetzer und Welte I², 375 aufmerksam gemacht.

der Katakomben, d. h. zu den Kultstätten der ältesten Christenheit, urkundlich nachweisen lassen, Beziehungen, über die wir hier nur einiges Thatsächliche beibringen können, deren tiefere Bedeutung aber bei anderer Gelegenheit zum Gegenstande einer geschichtlichen Untersuchung gemacht werden soll.

Seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts war unter dem Eindruck der schweren innerkirchlichen Wirren der Einfluss und das Ansehen der Hierarchie überall im Abendland, selbst in Rom, stark gesunken, und im Zusammenhang mit dieser Entwickelung gelang es den Anhängern des eben aufkommenden Humanismus, bis in den hohen Klerus hinein Boden zu gewinnen.

Vielleicht war es nicht ohne Mitwirkung dieser Kreise geschehen, dass in Aeneas Sylvius Piccolomini im Jahre 1458 ein Mann den päpstlichen Thron bestieg, der sich früher als Gesinnungsgenosse vieler Humanisten bewährt hatte. Zwar behielten im Grossen und Ganzen diejenigen Kardinäle recht, welche Pius II. trotz seiner humanistischen Neigungen gewählt hatten; denn es zeigte sich, dass der neue Papst keineswegs geneigt war, sich zum Werkzeug seiner früheren Freunde zu machen. Aber die Humanisten erlebten ihrerseits wenigstens den Erfolg, dass sie sich vor Feindseligkeiten einigermassen sicher fühlen konnten.

Die Verhältnisse änderten sich, als nach Pius II. Tode die strengere Partei der Kardinäle die Wahl des Kardinals Pietro Barbo, der als Paul II. den päpstlichen Stuhl bestieg (30. August 1464), durchsetzte. Paul II. war ein entschiedener Gegner der Platoniker und sofort nach seiner Thronbesteigung begann die freiwillige oder unfreiwillige Entfernung aller derer, die im Verdacht standen, ihre Anhänger oder Begünstiger zu sein.

Der Kardinal Joh. Bessarion, dem seine Verdienste um die von ihm befürwortete Union mit der griechischen Kirche, nachdem er römisch-katholisch geworden, den Kardinalshut verschafft hatten, hatte die Beziehungen zu den Freunden und Gesinnungsgenossen seines berühmten Landsmannes Georgios Gemisthos Plethon und zu den übrigen Vertretern des Platonismus nie unterbrochen; auch in Rom sah er viele Griechen und Humanisten bei sich, und der Verkehr mit ihnen konnte nicht gehindert werden. Seine hervorragende Begabung gab ihm ein natürliches Übergewicht, und zweimal, noch zuletzt nach Pius II. Tode, schien es, als ob die Wahl der Kardinäle auf ihn fallen werde. Als die Gegenpartei siegreich war, sah Bessarion sich veranlasst, sich auf seinen Landsitz nach Grotta Ferrata zurückzuziehen und von hier aus den Lauf der Dinge zu beobachten.

Bald nach der Thronbesteigung traf die schwere Hand des Papstes den geistig hervorragendsten Kopf unter sämtlichen damals in Rom lebenden Platonikern, den berühmten Baumeister und Architekten Leo Baptista Alberti, der, wie bekannt,

zugleich auch als Kunstschriftsteller, Maler, Dichter, Musiker und Philosoph seinen Namen unsterblich gemacht hat († 1472). Alberti, der ebenso mit Pomponius Laetus wie mit den übrigen Mitgliedern der platonischen Akademie eng befreundet war, wurde seines Amtes entsetzt und hielt es für angezeigt, die Stadt, die für ihn zur Heimat geworden war, schleunigst zu verlassen [1]).

Die Regierung Pauls II. ist durch ihren nachdrücklichen Kampf für die kirchliche Rechtgläubigkeit bekannt geworden. Im Jahre 1465, also noch im ersten Jahre seines Pontifikats, nahm Paul kräftige Massregeln gegen den König Georg Podiebrad von Böhmen, der die Hussiten begünstigte: am 23. Dezember 1466 verhängte der Papst den Bann über ihn, erklärte ihn aller seiner königlichen Würden und Rechte für verlustig und entband die Unterthanen ihres Eides. Da Paul selbst über keine Armee verfügte, die dies Urteil hätte vollstrecken können, so wusste er den König von Ungarn zur Vollstreckung zu bestimmen; der Krieg, den letzterer wider Georg Podiebrad im Frühjahr 1468 begann, setzte das ganze Abendland in Bewegung. Paul II. war entschlossen, alle Häretiker auszurotten, und er hoffte ihre Macht an der Wurzel zu treffen, indem er den mächtigsten weltlichen Fürsten, auf den jene sich stützen konnten, niederschlug.

Aus den Akten des päpstlichen Geheimarchivs ergiebt sich, dass Paul II. in den Jahren 1470 und 1471 auch gegen französische Häretiker einschritt und dass er um dieselbe Zeit ein Breve erliess, welches gegen die Ketzer in Bologna gerichtet war [2]).

Wir wissen aus zahlreichen Quellen, dass in der That gerade Frankreich und Norditalien um jene Zeit die Sitze ausserkirchlicher Christengemeinden waren. Die starken Bewegungen, die wir hier seit den grossen Religionskriegen des 12. und 13. Jahrhunderts beobachten können, waren keineswegs erloschen [3]). Wir verzichten hier darauf, die Verfassung und die Lehre dieser altevangelischen Gemeinden, die wir früher hinreichend gekennzeichnet haben [4]), nochmals zu erörtern und wollen nur auf den eigentümlichen Brauch hinweisen, dass diejenigen, welche Mitglieder wurden, einen Brudernamen erhielten [5]).

Natürlich war Paul II., der in Böhmen, Frankreich und

---

[1]) Gir. Mancini, Vita di Leon Battista Alberti. Firenze 1882. S. 449.

[2]) L. Pastor, Gesch. der Päpste II, 344.

[3]) Über die Sache s. u. A.: Bourquelot, Les Vaudois au 15. siècle. Bibl. de l'école des chartes. 2. Sér. 1846 III, 81—109. — Über „Ketzer" in der Lombardei s. Döllinger, Beiträge zur Sektengesch. II, 109. 301 und öfter.

[4]) Keller, Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden. Vortrag, gehalten zu Berlin am 20. April 1887. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn. 1887. Preis M. 0.75. — Keller, Die böhmischen Brüder und ihre Vorläufer in den M.H. der C.G. 1894 S. 172 ff.

[5]) Es war dies innerhalb der altevangelischen Gemeinden eine uralte Sitte; vgl. Döllinger, Beiträge zur Ketzergeschichte. I, 215.

Oberitalien auf die Häretiker fahnden liess, nicht gewillt, sie in seiner Nähe zu dulden, und es begannen daher seit 1466 auch im Kirchenstaat und in Rom selbst Massregeln gegen dort entdeckte Häretiker, die sich „Pauperes Christi“ nannten und von sich behaupteten, dass sie „Nachfolger der Apostel seien“ [1]). Das Volk nannte sie Fraticelli, d. h. Brüder, weil die Mitglieder sich selbst als Brüder und Schwestern bezeichneten. Diese „Ketzer“ wurden in die Verliesse der Engelsburg gelegt und peinlich verhört. Es ergab sich u. a., dass die Mitglieder hier wie anderwärts bei der Aufnahme neue Namen erhielten [2]) und dass sie vielfache Verbindungen mit Gesinnungsgenossen in der Campagna, ja in Rom selbst, besassen [3]).

Es geht aus Äusserungen des Papstes, die uns der mailändische Gesandte in Rom, Joh. Blanchus, in einem Bericht an seine Regierung vom 29. Februar 1468 aufbewahrt hat, hervor, dass Paul II. von den Verbindungen der böhmischen „Ketzer“ mit den italienischen Ketzern und Humanisten, die sich in den Akademien zusammenfanden, überzeugt war; er fand es ganz natürlich, dass „ein Ketzer dem andern helfe“. Es werden sich solche Beziehungen, selbst wenn der Papst recht gehabt hat, wohl nie urkundlich nachweisen lassen, schon deshalb nicht, weil dieselben, wenn sie vorhanden waren, nur unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses gepflegt worden sind. Indessen scheint die Ansicht des Papstes sehr berechtigt, wenn man einige gelegentliche Äusserungen von Humanisten unter diesem Sehwinkel betrachtet [4]). So schreibt Franc. Poggio (1380 — 1459) an seine Freunde, den Florentiner Geschichtsschreiber und Kanzler Leonardo Bruni, gen. Aretino (1369—1444) und an Franc. Barbaro aus Venedig (1398—1454), er stelle Huss und Hieronymus von Prag Männern wie Mutius Scaevola und Sokrates in gewissem Sinne an die Seite; ob jene „Ketzer“ seien, lasse er dahingestellt; dies zu entscheiden überlasse er denen, die „für weiser gehalten werden“. Bruni hielt die Äusserung einer solchen Ansicht, die Poggio schwerlich aus-

---

[1]) Man hatte also hier „Apostel“ der „Christen“ verhaftet, die im 15. Jahrhundert im Abendlande unter verschiedenen Ketzernamen vorkommen; wir nennen sie altevangelische Gemeinden.

[2]) Einer der Gefangenen sagt Folgendes aus: „Primum dicit, se esse aetatis 25 annorum, natus de Pergamo. Prius vocabatur Franciscus nunc Bernardus, quod nomen mutavit, quando intravit hanc sectam, sunt anni 6 vel circa. S. die anonyme Schrift: Vier Dokumente aus römischen Archiven. Leipzig. Hahn 1843. S. 6. Dieser Bernardus hatte lange in Griechenland gelebt.

[3]) L. Pastor, Geschichte der Päpste II, 294.

[4]) Im Jahre 1507 veröffentlichte der Kardinal Adrian von Corneto, der als kurialer Schriftsteller bekannt ist, sein Buch: De vera Philosophia ex quattuor doctoribus Ecclesiae. Bologna 1507. Darin führt er den gleichen Gedanken wie Papst Paul II. aus und erklärt geradezu, dass die „Philosophen“ seiner Zeit (es sind eben die Platoniker gemeint) die Väter der Ketzer seien.

gesprochen haben würde, wenn er nicht der Zustimmung der Freunde sicher gewesen wäre, für sehr gefährlich; er schrieb deshalb warnend zurück, dass Poggio in Zukunft vorsichtiger über solche Dinge schreiben möge; er verrate eine zu grosse Vorliebe für die „Ketzer“ [1]). Die meisten Humanisten werden, auch wenn sie gleicher Meinung waren, einer solchen Warnung nicht bedurft haben. Die Strafen, die auf dem Verdacht der Ketzerei standen, waren so furchtbar, dass jeder Vorsichtige der Anklage vor dem Inquisitionsgericht gern aus dem Wege ging. Wie man aber auch über diese Sache denken mag, so steht fest, dass im Zusammenhang mit den Prozessen wider die Häretiker die Inquisition zu der Überzeugung kam, dass auch in Rom ein Herd gefährlicher Ketzereien vorhanden sei und zwar in einer Genossenschaft, die sich selbst eine litterarische Sodalität nannte und deren Thätigkeit sich nach aussen hin in der Pflege der Litteratur und der Philosophie zu erschöpfen schien, d. h. eben die römische Akademie.

Es ist zu bedauern, dass die meisten Berichte, die uns über die römische Akademie erhalten sind, von päpstlicher Seite stammen. Man mag deren Wahrheitsliebe noch so hoch anschlagen, so sind es doch eben nur einseitige Berichte; wer in diesen Kämpfen einige geschichtliche Erfahrung besitzt, weiss, was dies besagen will.

Über die Zeit, in welcher die Akademie begründet worden ist, erfahren wir nichts; sicher ist nur, dass längere Zeit hindurch Pomponius Laetus an ihrer Spitze stand. Laetus [2]) war im Jahre 1428 zu Dianium als Sohn des Fürsten Johannes Sanseverini geboren [3]), ohne dass er indess, soviel wir wissen, je selbst

---

[1]) Vgl. darüber Voigt, Gesch. der Wiederbelebung etc. II³, 475. Burckhardt, Kultur der Ren. II³, 343.

[2]) Hauptquellen über sein Leben — er verdiente eine monographische Bearbeitung — sind einige Briefe und Berichte seiner Schüler, darunter Marc. Ant. Sabellicus an Maurocenus, der in M. A. Sabellici Opp. Epistol. famil. Liber XI fol. 55 ff. abgedruckt und später wiederholt (z. B. in Opp. Pomponii Laeti. Strassburg, Matth. Schürer 1516) veröffentlicht worden ist. Auf eine andere Quelle hat im Jahre 1891 Ludwig Geiger hingewiesen und einige Auszüge daraus veröffentlicht, nämlich Petri Marsi funebris oratio habita Romae in obitu P. Laeti O. O. u. J. und ohne Angabe des Druckers. 4 Bl. 4°. S. Zeitschr. f. vergl. Litt.-Gesch. etc. N. F. IV, S. 215 ff. Endlich besitzen wir einen Brief seines Schülers Fernus an dessen „Bruder“ Antiquarius, auf den wir unten zurückkommen werden. — Einige Briefe des Laetus an den Gefängnisvorsteher der Engelsburg, Rodrigo de Arevalo, finden sich bei M. Chreighton, A history of the papacy etc. London 1887. Vol. III S. 276—284. — In der Bibl. Ambrosiana soll sich unter G. 285 handschriftlich ein Memorie di Pomp. Leto finden.

[3]) Es findet sich bei irgend einem Chronisten die Angabe, dass Laetus ein Bastard des Hauses der Sanseverini gewesen sei; es ist möglich, dass dies richtig ist, aber unsere besten Quellen wissen davon nichts und jedenfalls ist die Sache einstweilen nicht hinreichend beglaubigt.

diesen Namen von sich gebraucht hätte; vielmehr taucht er, ehe er den Humanisten-Namen Giulio Pomponio Leto erhielt, unter dem Namen Petrus von Calabrien auf. Sein Bruder Robert erbte den Fürstentitel und das Land und fügte das Fürstentum Salerno den väterlichen Besitzungen hinzu. Häuslicher Hader sei es gewesen, so wird berichtet, der den Jüngling veranlasste, die väterlichen Schlösser zu verlassen. Es zeugt von einer ungewöhnlichen Willensstärke, dass Laetus, der bis dahin, wie ausdrücklich überliefert ist, in fürstlichem Aufwand gelebt hatte, allen Ansprüchen seiner Herkunft entsagte und sich unter Entbehrungen und Gefahren aus eigener Kraft einen Wirkungskreis schuf. Ja, selbst als seine fürstlichen Verwandten ihrerseits Schritte thaten, um den Sohn und Bruder wieder in ihre Mitte zurückzuführen, lehnte er die Rückkehr mit den damals berühmt gewordenen kurzen Worten ab: „Eure Wünsche kann ich nicht erfüllen; lebet wohl“.

Petrus von Calabrien wandte sich zunächst nach Sizilien, wahrscheinlich weil er dort Freunde wusste. Ob er hier oder später den neuen Namen angenommen hat, steht dahin; jedenfalls kannten ihn späterhin seine Freunde nur unter dem Namen Pomponius Laetus. Für die Geistesrichtung, die in ihm herangereift war, ist es bezeichnend, dass der Ruf Laurentius Vallas es war, der ihn bestimmte, die Nähe dieses Gelehrten zu suchen. Man weiss, dass unter der Regierung Papst Nicolaus V. (1447 bis 1455) und unter dem Einfluss des Kardinals Bessarion für die Humanisten in Rom eine grosse Freiheit der Bewegung herrschte und man darf nach Allem, was wir wissen und zum Teil unten beibringen werden, mit Sicherheit annehmen, dass die „litterarische Sozietät“ schon damals bestand. Nach Vallas Entfernung aus Rom und dessen baldigen Tod († 1457) wandte Laetus sich den Schriften des Petrus Montopolita zu, der damals viel galt [1]).

Unaufgeklärte Gründe veranlassten ihn zu dem sonst von italienischen Humanisten nur in Notlagen ausgeführten Entschluss, die nordischen Länder zu besuchen. Er ging zunächst in die Donaugebiete, dann über Böhmen nach Polen, mithin denselben Weg, den sein Freund Callimachus später als Flüchtling einschlug. Von Polen aus wandte er sich nach Griechenland, hielt sich in Mazedonien und anderwärts auf und kehrte über die ägäischen Inseln nach Italien zuück; wir wissen nicht, wann dies geschehen ist, sondern erfahren nur, dass er eine lange und gefahrvolle Wanderschaft durchgemacht hat. Nach Rom zurückgekehrt beschloss er, sich im Mittelpunkt der abendländischen Christenheit dauernd niederzulassen. Er erwarb ein Haus auf dem Esquilin neben den konstantinischen Thermen, an der Stelle, wo heute der Eingang zum Garten Colonna ist, und machte, wie berichtet wird, aus einem Teil seiner Räume ein „Museum“, das allerlei Bild-

---

[1]) Marsi Oratio funebris a. O.

werke und Altertümer enthielt [1]). Unmittelbar neben ihm kaufte sich sein Freund und Bruder Bartholomäus Platina an. Ausserdem erwarb Laetus eine Vinea am Quirinal, von wo aus eine bequeme Verbindung auf der Via Appia ihn in die freie Natur führte, die er nach den erhaltenen Berichten über alles liebte. Es wird erzählt, dass er selbst seinen Weinberg bestellte, Amphibien und Vögel hielt, eifrig fischte und oft lange Zeit im Schatten von Bäumen an Bächen und Quellen zubrachte [2]).

Frühzeitig erscheint Laetus an der Spitze einer Sozietät [3]) oder, wie es gelegentlich heisst, als Pater Gymnasii oder als Leiter einer Docta cohors [4]), deren Mitglieder wie Brüder mit einander lebten.

Über die Formen und die Verfassung dieser Sozietät, oder, wie sie sich in vertraulichen Äusserungen (s. unten) gelegentlich selbst nennt, dieses Collegiums, erfahren wir von Aussenstehenden nicht viel. Wenn Alfred von Reumont feststellt, dass dasselbe gewisse „Riten", d. h. Kultgebräuche besessen habe, so ist das, wie wir unten des Näheren sehen werden, richtig; die Behauptung aber, dass dies „heidnische Riten" gewesen seien, entbehrt einstweilen jeden Beweises und wird schon deshalb schwerlich je be-

---

[1]) Innerhalb der antiken Akademien bedeutet der Name Museum den mit den Statuen der Musen und Grazien geschmückten Tempel, d. h. denjenigen Raum der Akademie, der für die Vornahme der Kulthandlungen bestimmt war.

[2]) Derartige Neigungen finden sich bei den Männern von Pomponius Geistesrichtung schon damals häufig. Die Gegner verspotteten sie als „Waldmenschen" und Städtehasser. Schon Petrarca erhielt den Namen Silvanus.

[3]) In dem Codex Vat. 5237 fol. 174 findet sich die Abschrift folgender Inschrift:

POMPONI · LAETI · ET · SOCIETATIS · ESCVVLINAI ·

Nach De Rossi, Inscript. Christ. Urbis Romae II, 1 p. 401, der diese Abschrift, die von der Hand des Aldus Manutius des Jüngeren (1547—1597) herrührt, mitteilt, war dieselbe an einem Orte angebracht, wo die „Secta Pomponiana" ihre Zusammenkünfte hielt.

[4]) Der venetianische Patrizier Hieronymus Donatus hat eine griechische Grabinschrift auf Laetus gemacht, von welcher wir zwei lateinische Übersetzungen besitzen. Die eine, von Joh. Laurentius verfasste, lautet:

Pomponii clarum Laeti venerare sepulchrum
Hospes, et insigni sacra feras capiti.
Gloria quanta perit Romae! Gymnasia patrem
Flevere et charites Pieridumque chorus
Docte senex, juvenum pater optimus, post tua fata
Communi gemitu fundimus heu lachrymas.

Die andere lautet:

Hospes adi: venerare decus numenque sepulchri
Hic resident Laeti Pomponii cineres,
Extincta est Romae praecellens gloria, luget
Docta cohors, moeret Musa, gemunt Charites.
Te moriente quidem, juvenum pater optime, fudit
Publica communes moestities lachrymas.

Fabricii Bibliotheca latina 1858/59 Vol. VI S. 632.

wiesen werden können, weil die Brüder über ihre Symbolik und ihre Bräuche strengstes Stillschweigen bewahrt haben. Sicher ist, dass das „Collegium“ in jedem Jahre ein Bundesfest mit einem feierlichen Mahle beging [1]) und dass man dies Fest an dem Tage zu feiern pflegte, wo die Stadt Rom das Fest der Parilien, d. h. den Gründungstag Roms (den 21. April), mit grosser Feierlichkeit zu begehen pflegte. Da an diesem Tage die ganze Stadt feierte, so machte die festliche Zusammenkunft der Akademie kein Aufsehen, weil ja natürlich auch sie des Tages gedachte. Da die Mitglieder ebenso wie die Angehörigen der übrigen Akademien Italiens Brudernamen führten, so haben sie unzweifelhaft auch ebenso wie letztere ein Abzeichen (Kleinod) und einen Spruch besessen. Ferner ist ebenso sicher, dass das Museum, d. h. im antiken Sprachgebrauch der Tempel im Hause des Pomponius mit solchen Abzeichen (Imprese) geschmückt war, da späterhin in den Häusern anderer Akademien der gleiche Brauch nachgewiesen ist [2]). Über die Thätigkeit der Akademie wird erzählt, dass sich die Freunde und Schüler des Laetus um Mitternacht (media nocte) zur Arbeit in dem „Museum“ [3]) zu versammeln pflegten.

Dieses stille Wirken der Sodalität erfuhr eine jähe Unterbrechung als Papst Paul II. zur Regierung gekommen war.

Nach mancherlei vorbereitenden Schritten, die wir oben zum Teil erwähnt haben, entschloss sich der Papst, einen entscheidenden Schlag gegen die Sodalität der „Poeten“ zu führen, die er nach seiner eignen Aussage für ausserordentlich gefährlich hielt. Das Vorhandensein der Akademie war zweifellos schon längst nicht unbekannt, da aber der Ruf ihrer Mitglieder ein guter war, auch, wie sich alsbald zeigen sollte, keinerlei politische Verbrechen erweisbar waren, so hatte eine gesetzliche Handhabe gegen sie gefehlt.

Jetzt glaubte Paul II. eine solche in der bekannt gewordenen Thatsache gefunden zu haben, dass die Mitglieder sich neue Namen beigelegt hatten und man war der Ansicht, dass damit der Verdacht „häretischer Schlechtigkeit“ begründet sei [4]). Raphael Volaterranus giebt offenbar einer weitverbreiteten Überzeugung

---

[1]) In der Akademie Platos spielte ebenfalls, wie wir wissen (vgl. Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum. M.H. der C.G. 1898 9/10 S. 273), das Jahresfest nach griechischer Sitte eine Rolle. Die Kultgenossenschaft Platos feierte angeblich den Tag des Apollo Thargelios, dieser Tag war aber auch zugleich der Geburtstag Platos.

[2]) Vgl. A. von Reumont, Zur Gesch. der Akademie der Crusca in den Beiträgen zur ital. Gesch. Bd. VI, S. 224.

[3]) Reumont, Gesch. d. Stadt Rom III, 1, 340, bezeugt das Vorhandensein dieses Museums.

[4]) Bei den „Waldensern“ sind, wie oben bemerkt, ebenfalls in bestimmten Graden Brudernamen üblich gewesen; ausserdem sind aber auch bestimmte Griffe beim Handgeben nachweisbar. (Vgl. M.H. der C.G. 1894 S. 185.)

Ausdruck, wenn er in seinen dem Papste Julius II. gewidmeten Commentaren behauptet, dass die Zusammenkünfte der römischen Akademie „der Anfang zur Abschaffung des Glaubens“ gewesen seien [1]) und die Erhebung der Anklage geschah zweifellos in der Überzeugung, dass ein peinliches Verhör die vollgültigen Beweise zu Tage bringen werde.

In den Fasten des Jahres 1468 erliessen die päpstlichen Gerichte Verhaftungsbefehle gegen Laetus und etwa 20 „Poeten“ und „Philosophen“ (wie sie der mailändische Gesandte nennt), weil sie einer Verschwörung gegen Papst und Kirche verdächtig seien. Es wurde rasch bekannt, dass der Streich gegen alle Mitglieder der Sozietät gerichtet war. Ein Teil der Mitglieder, rechtzeitig gewarnt, ergriff die Flucht [2]), einige andere (z. B. die Brüder Quatracci) wurden in das Gefängnis der Engelsburg abgeführt. Hier wurden sie in Haft gehalten und so schwer gefoltert [3]), dass einer derselben den Qualen erlag. Auf die Entdeckung des Aufenthalts des Callimachus, Glaucus und Petrejus, die entkommen waren, wurde ein Preis von 300 Dukaten, für die Ergreifung des Luca di Tocio die Summe von 500 Dukaten ausgesetzt [4]).

Laetus, der der Kurie besonders verdächtig war, befand sich, als der Schlag erfolgte, in Venedig, und zwar in dem Hause des mächtigen Geschlechts der Cornaro. Da er hier, wie uns berichtet wird, drei Jahre lang in Zurückgezogenheit gelebt hat [5]), so hat er ungefähr zu derselben Zeit, wo Baptista Alberti die

---

[1]) R. Volaterranus, Commentariorum urbanorum octo et triginta libri. Lut. Paris. 1511 fol. CCXXII. Pomp. Laetus ... juventutem romanam erudiit: labore alioquin adsiduo noctibus totis vigilabat, libros ipsemet scriptitando simul et discebat et proficiebat. Ex salario et discipulorum mercedibus parvum agellum et domunculum in Quirinali sibi paraverat, ubi sodalitatem litteratorum, ut ipse appellabat, instituit, in qua urbis natalem et Romulum coluit: initium quidem abolendae fidei. (Nach dem Exemplar der Paulinischen Bibliothek zu Münster, das einst Eigentum Herm. v. dem Bussches war.)

[2]) Darunter Marc Antonio Vicovaro, genannt Sabellicus.

[3]) Die Folterung wird von kurialer Seite ausdrücklich bestätigt; s. Mich. Canensius, Vita Pauli Veneti Pontificis II. bei Muratori, Scriptt. Tom. III. P. II. p. 1009. — Wer das zu Tode gemarterte Mitglied gewesen ist, habe ich nicht feststellen können.

[4]) Ausser den Genannten werden von den Chronisten u. A. als Mitglieder erwähnt: Marcus Romanus, gen. Asclepiades, Marcantonio aus dem Sabinerland, gen. Sabellicus, Marinus Venetus, gen. Glaucus, ein gewisser Petrus, gen. Petrejus, Marsus Demetrius, Augustinus Campanus, der durch seine Gedichte sich bei Pius beliebt gemacht hatte und später durch seine Neigung für astrologische Studien bekannt geworden ist (Über den letzteren s. Jac. Burckhardt, Kultur der Renaissance. 3. Aufl. II, 346.) Ferner nennt der mehrerwähnte Sabellicus in seiner Biographie als Freunde des Laetus Marsus den Älteren, Petrus Cesensis, ebenfalls mit dem Beinamen Marsus, Volscus Sulpitius und Pantagathus.

[5]) G. Tiraboschi, Storia della Lett. ital. N. Ed. Tom. VI, P. II p. 646.

Stadt verliess, Rom den Rücken gekehrt. Als jetzt der Papst die Auslieferung des „Verbrechers" verlangte, konnten die Freunde ihn nicht länger schützen. Die Republik glaubte der Kurie dies Zugeständnis schuldig zu sein und die Auslieferung erfolgte. In Ketten gefesselt wurde Pomponius zu Rom öffentlich durch die Strassen geführt[1]) und in die päpstlichen Gefängnisse gelegt. Die Gefahr, in der damals sein Leben schwebte, war nach den Zeugnissen der Freunde sehr gross. Der Papst hatte seinen festen Willen zu erkennen gegeben, mit äusserster Strenge einzuschreiten.

Um so mehr ist es zu verwundern, dass etwa nach Jahresfrist die Sache im Sande verlaufen war. Die Gefangenen, auch Laetus, waren in Freiheit gesetzt und man liess Gras darüber wachsen. Zwar wurde die Sodalität für aufgelöst erklärt und den Übertretern des Verbots die Strafe der Häretiker angedroht, aber sonst wurde den Verklagten kein Haar gekrümmt. Von Laetus soll der geistliche Richter, der die Untersuchung führte, gesagt haben, dass er kein Falsch an ihm finde; Laetus sei ein Mann ohne Arg, der nichts Böses im Schilde führe[2]).

Es liegen bestimmte Anzeichen dafür vor, dass die Untersuchung auf Spuren und Zusammenhänge führte, die in sehr hohe Kreise hinaufreichten: man konnte der Sache nicht Folge geben, ohne grosses Aufsehen zu erregen und es zeigte sich offenbar, dass wenn die Verhafteten nicht schwiegen, ernste Verwicklungen in Aussicht standen. Man kann sich die Zusammenhänge leicht erklären, wenn man weiss, dass Barth. Platina der Geheimschreiber des Kardinals Gonzaga, Callimachus Sekretär des Kardinals Roverella und der Mitangeklagte Petrejus Sekretär des Kardinals Amanati war[3]).

Besonders aber war es Bessarion, der wirksam in den Lauf der Dinge eingriff. Eben in der Zeit, in welcher der Prozess schwebte, im Jahre 1469, entschloss er sich, offen als Vertheidiger des Platonismus schriftstellerisch hervorzutreten; er schrieb die berühmte Schrift „In calumniatorem Platonis" wider Georg von

---

[1]) G. Tiraboschi, a. O. p. 646.

[2]) S. Hettner, Ital. Studien. S. 174. Auch Henri de l'Epinois bestätigt (Revue des Questions hist. I, 1866 S. 278 ff.), dass kein Beweis für politische Umtriebe gefunden werden konnte; dennoch blieb die Überzeugung allgemein, dass Pomp. Laetus und seine Mitgefangenen eine „société presque païenne et assez licencieuse" gebildet hätten. — Canensius erzählt in seinem Leben Pauls II.: „Sectam sustulit nonnullorum juvenum qui depravatis moribus asserebant, nostram fidem orthodoxam potius quibusdam sanctorum astutiis quam veris rerum testimoniis subsistere ac licere unicuique pro arbitratu voluptatibus uti." Vita Pauli II. bei Quirin, Pauli II. Gesta. Romae 1740 p. 78.

[3]) S. den Bericht des Augustinus de Rubeis an Galeazzo Maria Sforza, Herzog von Mailand, vom 29. Februar 1468 bei Pastor, Gesch. d. Päpste II, 638 ff.

Trapezunt und that damit einen Schritt, der ungeheures Aufsehen erregte. Indem derselbe Philosoph, den die offizielle Kirche bis dahin für einen „Heiden" erklärt hatte, in einem Kardinal der römischen Kirche einen Anwalt fand, rief er die „Platoniker" der ganzen Welt zum Kampfe gegen den Aristotelismus ins Feld. Dass dies die Absicht des unterlegenen Mitbewerbers Pauls II. war, geht daraus hervor, dass er seine Schrift mit einem Widmungsschreiben an den Wortführer der Florentiner Akademie, Marsilius Ficinus, schickte und die Bitte hinzufügte, dieser möge sie den Schutzherrn der Brüderschaft, den Medici, überreichen [1]).

Gleichzeitig machte Bessarion sein Haus zum Sammelpunkte von Männern, die durch ihre Verehrung für Plato bekannt waren, nicht nur für seine Landsleute wie Barthol. Argyropulos, den Sohn Johanns', Nicolaus Perrotti, Theodor Gaza u. A., sondern auch für italienische, französische und deutsche Dichter, Ärzte und Mathematiker, wie denn z. B. Regiomontanus während seines römischen Aufenthalts hier verkehrte [2]).

Dazu kam, dass die Sache bei auswärtigen Mächten Anstoss erregte. Es ist sehr glaublich, wenn Platina später erzählt, dass die Gesandten von Venedig und Mailand Fürsprache für ihn eingelegt hätten [3]). Auf eine Verbindung mit König Ferdinand von Neapel, der als Beschützer der Akademien bekannt war, deutet die Thatsache, dass Luca de Tocio, der damals Rat des Königs war, als „Mitverschworener" genannt wird. Jedenfalls wurde von der kurialen Partei offen behauptet, dass der König von Neapel seine Hand bei den Akademien im Spiele habe; andere wollten sogar von französischen Interventionen Kenntnis haben — kurz, diese „Häretiker" besassen Verbindungen, vor welchen selbst Paul II. die Segel streichen musste.

Es zeigte sich hier die in der langen Geschichte der Akademien öfters zu beobachtende Thatsache, dass sie jedesmal, wenn sie mit Gewalt angegriffen wurden, eine ausserordentliche Widerstandsfähigkeit entwickelten. Ihre Organisation, die auf den Kampf berechnet war, bewährte sich eben in Zeiten des Kampfes jedesmal am glänzendsten. Obwohl Papst Paul II. auch nach Einstellung des Prozessverfahrens die Akademien für sehr gefährlich und deren Mitglieder für „schlimmer als die Heiden" er-

---

[1]) Vast, Le Cardinal Bessarion. S. 327 ff.

[2]) Auch Reuchlin begegnet uns in diesem Kreise, indem er unter den Schülern des Johann Argyropulos genannt wird. Letzterer, der im Jahre 1434 nach Italien gekommen war und zeitweilig in Padua, dann in Florenz, Paris und Rom gewirkt hatte († 1473), soll eines Tags staunend einer Thukydides-Erklärung zugehört haben, die auf seine Anregung hin Reuchlin versuchte; so ermunterte er den unbekannten Jüngling, dessen Namen später berühmt werden sollte.

[3]) Pastor a. O. S. 296 Anm. 3.

klärte, so war er dennoch ausser Stande, ihre Thätigkeit wirksam zu unterbinden.

Es ist erfreulich, dass wir zur Charakteristik der Anschauungen der römischen Akademie einige Äusserungen des Papstes selbst besitzen, die deshalb besondere Zuverlässigkeit beanspruchen können, weil sie den Gesandten auswärtiger Mächte gegenüber geschahen, die Aufklärung über die Gründe des päpstlichen Vorgehens zu besitzen wünschten. Diese „Ketzer", so sagte der Papst, verachteten die Gebote der Kirche, ässen Fleisch in den Fasten und sprächen Schmähungen aus gegen die Hierarchie. Einige seien unerlaubter Beziehungen zu den Muhamedanern verdächtig; auch trügen sie für Moses nicht die erforderliche Achtung im Herzen[1]).

So dürftig diese Nachrichten sind, so charakteristisch sind sie, besonders die letzte Bemerkung. Die hier angedeutete Stellung zum Alten Testament ist nämlich ein durchgehendes Merkmal der Akademien des 15. und 16. Jahrhunderts, ein Merkmal, das natürlich von den Vertretern des „Platonismus" nicht gern vor der Öffentlichkeit vertreten wird, das aber doch immer wieder hindurchbricht und von den Gegnern tadelnd hervorgehoben wird.

Diese Eigentümlichkeit tritt besonders deutlich in zwei Thatsachen an das Licht. Marsilius Ficinus, der Wortführer der Schwester-Akademie zu Florenz, erklärt gelegentlich, dass er die Auffassung des Numenius, des Führers der Neuplatoniker im 2. Jahrhundert, teile, der Plato den „Moses Attikas" genannt habe, d. h. Ficinus weist dem Moses eine ähnliche Stellung zur Lehre Christi zu, wie er sie dem Plato zuerkennt: wie er diesen als Vertreter einer wichtigen Vorstufe religiöser Entwickelung betrachtet, so will er auch den Moses als solchen und nur als solchen angesehen wissen. Es war gegenüber dem kirchlichen Lehrsatz von der Gleichwertigkeit des Alten und Neuen Testaments ein Gebot der Notwendigkeit für den schwächeren Teil, die Grundverschiedenheit der Auffassung in Redewendungen und Formen auszusprechen, die der Inquisition die Verfolgung erschwerten. Dies geschah, indem die Akademien diejenigen Schriften des Neuen Testaments in den Vordergrund stellten, deren Urheber ihrer Auffassung am nächsten standen, besonders das Johannes-Evangelium. An derselben Stelle, wo sich Ficinus auf Numenius beruft, erklärt er, dass der Schüler des Plotinus, Amelius, jeden belehre, der den Anschluss suche, in dem Eingang des Johannes-Evangeliums sei alle Weisheit zusammengefasst und enthalten; dieser Eingang werde täglich im Heiligtum[2]) der Akademie verlesen[3]).

---

[1]) Vgl. Pastor, Gesch. der Päpste II, 298.
[2]) Das „Heiligtum" der Akademie ist der Tempel oder das Museum.
[3]) Brief des Ficinus an Braccius Martellus. Opp. Ficini I, 866 f.

Gerade das Johannes-Evangelium aber charakterisiert sich ebenso wie der Johannes-Brief dadurch, dass in ihnen das Judentum zwar als Religion behandelt, aber als geistig überwunden angesehen wird; gerade hier ist die Lehre Christi und das Evangelium als eine der jüdischen Religion nicht gleichwertige, sondern ihr übergeordnete Erscheinung[1]) behandelt.

Pomponius Laetus hat im Kerker eine Verteidigungsschrift und ein Bekenntnis aufgesetzt[2]), das, wie alle derartige halb erzwungene „Bekenntnisse", nur mit Vorsicht benutzt werden darf. Die Urteile über die bis jetzt nicht gedruckte Schrift — sie ist lediglich in einer Handschrift der Vatikanischen Bibliothek erhalten — sind verschieden[3]). Jedenfalls liegt aller Grund vor, diejenige Aussage des Verhafteten für wahrheitsgemäss zu erachten, in der er sich zum Christentum bekennt; ob und wie weit er diese Erklärung im Sinn der herrschenden Kirche verstanden hat, steht dahin. Es ist sehr wohl möglich, dass er sich im Sinne seines Freundes Angelus Politianus zu den „platonischen Christen" zählte[4]).

Wie dem auch sei, so steht fest, dass der Gottesbegriff, wie ihn Laetus und seine Schüler vertraten, sich mehr mit der platonischen als mit der herrschenden, auf Aristoteles beruhenden Gottesidee berührte und dass er wenigstens in diesem Sinne ein „platonischer Christ" gewesen ist. An keiner Stelle seiner Schriften, sagt der geistige Führer der italienischen Akademien jener Jahre, Georgios Gemisthos Plethon, hat Aristoteles Gott als Schöpfer der Welt oder mit Plato als Vater der Welt und der Menschen bezeichnet. Für Aristoteles ist Gott die ewig lebendige Energie, die Kraft, von der aus das All seine Harmonie und Gesetzmässigkeit empfängt, die bewegende Ursache und der Ordner aller Dinge, der König und Gebieter, der alles ordnet und beherrscht.

Diese Betonung der Thatsache, dass Gott der allmächtige Herr und Beweger der Welt ist, wird nach der Ansicht Plethos der anderen Thatsache nicht gerecht, dass er auch der Bildner und Baumeister (*ἀρχιτέκτων* sagt Plethon) des Hauses ist, das wir bewohnen und das wir als Ausdruck der göttlichen Vernunft und als Bild der Schönheit zu betrachten haben. Über der Erhaltung

---

[1]) Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[3], 129.

[2]) Defensio P. Laeti in carceribus et confessio. Cod. Vat. 2934 P. 1 p. 305—308. Vat. Bibl. Ich habe sie nicht einsehen können.

[3]) Sehr ungünstig lautet natürlich L. Pastors Urteil. Gregorovius a. O. S. 345 sagt dagegen, dass „Laetus sich mit Würde verteidigt habe". Wäre die Schrift ein klarer Widerruf gewesen, so würde sie längst gedruckt sein. — De Rossi, Roma sotterranea cristiana etc. I, p. 7, erwähnt ebenfalls des Laetus Bekenntnis, wonach er sich als Christen bezeichnet und fügt hinzu: „sa parole (des Laetus) à un ton de sincérité difficile à nier".

[4]) Vgl. M. Dombre, La pensée relig. de Michel Ange. Paris 1883. S. 8.

[5]) Näheres hierüber bei W. Gass, Gennadius und Pletho. Aristotelismus in der griechischen Kirche. Breslau 1844.

und Entwickelung dieses Hauses waltet der „allmächtige Baumeister“ nicht bloss als Herrscher, sondern auch als allgütiger Vater seiner Schöpfung und seiner Geschöpfe[1]).

Daraus erklärt es sich, dass die Bezeichnung Gottes als des Baumeisters der Welt schon im 15. Jahrhundert in den Akademien üblich wurde[6]). Es erinnert auch dieser Umstand ausserordentlich an die antiken Akademien, in deren Schosse seit alten Zeiten die Geometrie und Mathematik als Grundlage betrachtet ward. Wenn wirklich, wie ein neuerer Forscher (H. Diels) sagt, die Mitglieder dieser Akademien „nach der Art fleissiger Bauleute thätig waren, jeder nach der Art seiner Begabung und Kräfte, aber alle geleitet von einem baumeisterlichen Willen“, so musste es ihrem Gedankengange doch sehr entsprechen, sich Gott unter dem Bilde des höchsten Baumeisters und die Menschen als seine Werkleute vorzustellen.

So sicher es ist, dass Laetus in diesem Punkte die Anschauungen der Akademie, an deren Spitze er stand, vertreten hat, so gewiss hat er auch die Auffassungen über die Unsterblichkeit geteilt, wie sie Plethon im Anschluss an Plato und im Gegensatz zu Aristoteles bekannte.

Aus den unten zu erwähnenden Grabreden und Berichten über Laetus' Ende geht hervor, wie sehr im Kreise seiner Schüler der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele im Vordergrunde ihres Gedankenkreises stand: wenn diese Schüler es an Laetus besonders rühmen, dass er gelernt und gelehrt habe „wohl zu sterben“, so sieht man daraus, wie sehr die Akademien überhaupt bestrebt waren, dem Tode das Schreckende zu nehmen und ihn als den wahren Freund der Seelen darzustellen. Das war natürlich ohne die stete Betonung des Unsterblichkeitsgedankens undenkbar und daraus versteht man die Polemik Plethons gegen Aristoteles in diesem Punkte. Zwar leugne, sagt Plethon, Aristoteles die Unsterblichkeit nicht, „da man ihn sonst den Eseln gleichgestellt haben würde“, aber er wage es auch nicht, so zuversichtlich dafür einzutreten, wie es Plato thue; denn ohne die Unsterblichkeit sei die Tugend „ein totes Ding“.

Obwohl gerade die berufensten Vertreter der Akademien sich mit Nachdruck als Christen bekennen, so pflegt doch in allen Schriften der „rechtgläubigen“ Theologen die Behauptung wiederzukehren, dass sie als Heiden und Atheisten zu betrachten seien. Wer die Verwendung dieser Schlagworte in der theologischen Streitlitteratur als Kampfmittel kennt, wird sich heute nicht leicht dadurch mehr irre machen lassen, sofern er diesen Dingen als Forscher und nicht als Parteimann gegenübersteht. Wie ist, wenn jene Anklage richtig ist, die ausserordentliche Teilnahme und Verehrung zu erklären, welche gerade die angesehensten

---

[1]) Vgl. hierzu unten S. 90.

Wortführer der Akademien dem Neuen Testamente haben zuteil werden lassen? Thatsächlich haben denn auch unbefangene Gelehrte, wie z. B. Jacob Burckhardt, die Fadenscheinigkeit jenes Vorwurfs deutlich erkannt, und wenn dieser ausgezeichnete Kenner jener Zeiten es ausdrücklich bestätigt, dass die Florentiner Akademie es „sich förmlich zum Ziel setzte, den Geist des Altertums mit dem des Christentums zu durchdringen“[1]), so kann ihm nicht entgangen sein, dass dies Urteil bei der inneren Gleichartigkeit der Akademien auch auf die römische zutrifft. Unsere weiteren Untersuchungen werden die Richtigkeit dieser Thatsache bestätigen.

Da die Aussagen der Angeklagten fehlen und die Berichte der Zeitgenossen meist lediglich ein Niederschlag römischen Klatsches sind, so würden wir wenig Sicheres über die römische Akademie wissen, wenn nicht einige urkundlich beglaubigte Nachrichten erhalten wären, die aus den Kreisen der Akademie selbst stammen und die durch eine Reihe von Begleitumständen besonders merkwürdig sind. Sie finden sich nämlich an einer Stelle, wo sie kein Aussenstehender vermutet hat und vermuten konnte, nämlich in den unterirdischen **Säulenhallen und Loggien**, wo die Christen der ersten Jahrhunderte ihre Toten zu bestatten pflegten, in den Katakomben, und bestätigen in einer Art von protokollarischen Aufzeichnungen die Thatsache, dass die Mitglieder hier häufiger versammelt gewesen sind.

Wer weder die Arbeitsweise der Akademie noch die Geschichte der Katakomben kennt, wird in dieser Thatsache zunächst nichts Absonderliches finden. Sie ist aber in der That für den Kenner der Verhältnisse ausserordentlich merkwürdig.

Man übersieht meist, dass während der späteren Jahrhunderte des Mittelalters, ja bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, die unterirdische Gräberwelt mit ihren Hallen, Krypten und Tempelräumen bei den herrschenden Parteien völlig verschollen war und dass nicht die leiseste Spur einer Kenntnis in der kirchlichen Litteratur nachweisbar ist. Seit Kaiser Konstantin im vierten Jahrhundert über den Cömeterien Basiliken erbaut hatte, kamen die unterirdischen Hallen allmählich ausser Gebrauch; die Päpste liessen die Gebeine der Märtyrer, die noch immer viele Christen in die alten Kultstätten führten, nach und nach in die neuen Kirchen überführen und seit dem 5. und 6. Jahrhundert begann der fernere Gebrauch der von der Kirche offiziell verlassenen Stätten in gläubigen Kreisen anrüchig zu werden. Die Vereinsamung, welche dadurch eintrat, wurde zur Verödung, seitdem die Kirche jene

---

[1]) Jac. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. II³ S. 272.

ehrwürdigen Hallen in Pestzeiten als Massengräber zu benutzen begann.

Als in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts einzelne Teile der Katakomben den Vertretern der kirchlichen Wissenschaft durch einen Zufall wieder bekannt geworden waren, wurden alsbald von Antonio Bosio (1578) auch einige Namen-Eintragungen veröffentlicht, die auf weitere Spuren hätten führen können; es fanden sich an den Wänden der Katakombe von Marcellino und Pietro u. A. die Namen Pomponius Laetus, Volscus, Platina u. s. w., deren Träger infolge des Inquisitionsprozesses von 1468 dem Gelehrten wohl bekannt sein konnten. Aber Bosio verfolgte die Sache nicht und es blieb dem berühmten Erforscher der Katakomben, De Rossi, vorbehalten, weiteres Licht über die Angelegenheit zu verbreiten [1]). Seine bezüglichen Nachforschungen in den Jahren 1851 und 1852 ergaben, dass an verschiedenen Stellen der grossen altchristlichen Gräberstätte sich Spuren der Anwesenheit der römischen Akademiker fanden, Spuren freilich, die meist derart verhüllt waren, dass sie zu jener Zeit nur für Eingeweihte auffindbar waren und zweifellos auch nur für diese auffindbar sein sollten. Wer die von De Rossi veröffentlichten Pläne dieser unterirdischen Welt auch nur oberflächlich betrachtet, begreift leicht, dass es nicht wohl sicherere Schlupfwinkel geben konnte. Hier, unter den Zeichen und Symbolen, welche von den Gottesdiensten der ältesten Christen Zeugnis geben, finden sich auch die eigenhändig eingetragenen Namen jener Akademiker, die von der römischen Kirche als „Ketzer" und „Heiden" verfolgt wurden.

Am 15. April 1852 fand De Rossi in einer der unterirdischen altchristlichen Grabkammern folgende mit Kohle gemachten Notizen (alles in Unzialen geschrieben):

PARTHENIUS	ORION.
PAMPHILUS	POMPONIUS LAETUS
MATHIAS	PRIAMUS PETRUS
CAECUS	IO. BAPTISTA

Am 17. Dezember 1851 hatte derselbe Forscher an einer anderen Stelle folgende Namen gefunden:

PARTHENIUS	
MAXENTIUS	ORION
POMPONIUS	

Ferner fanden sich die Worte:

VATIN
IUS HIC
FUIT.
TREBONIUS.

---

[1]) De Rossi, La Roma sotterranea cristiana, descritta ed illustrata. Roma 1864 ff. I, 3 ff.

Und in der Nähe davon:

AEMILIUS VATUM PRINCEPS POMP.[1]
BARSELLINUS. HERCIN — POMP —
DOMINICUS DE CECCHINIS
MANILIUS RO:

In einem Winkel stand:

MAMEJUS
PAPIRIUS MATTEUS
MINICINUS
PANTHAGATHUS
UNANIMES
ANTIQUITATIS AMATORES.

ANTONIUS MAR(CUS)[2]

„Folgendes Epigraph, fährt De Rossi nach Aufzählung dieser und anderer Inschriften fort, verbreitet helles Licht über die geheimen Mysterien der römischen Akademie":

1475 XV KL FEB
PANTAGATHUS
MAMMEIUS
PAPIRIUS
MINICINUS
AEMILIUS
UNANIMES
PERSCRUTATORES
ANTIQUITATIS
REGNANTE
POMP. PONT. MAX.
MINUTIUS
ROM. PUP. DELITIE.

Nicht weit davon steht, gleichsam wie zur Erläuterung der vorigen Inschrift[3]):

POMPONIUS PONT. MAX.

MANILIUS RO
PANTAGATHUS SACER
DOS ACHADEMIAE ROM.[3]

Wie tief das Dunkel noch heute ist, das über der Geschichte und der Zusammensetzung unserer Akademie lagert, sieht man daraus, dass es bis jetzt unmöglich ist, die Decknamen sämtlich zu

---

[1]) Es ist nicht zweifelhaft, dass die Worte Vatum princeps auf Pomp. zu beziehen sind, nicht auf Aemilius.

[2]) Sehr wahrscheinlich ist Antonius Marcus Sabellicus gemeint, dessen Brief an Maurocenus die beste Quelle für die Lebensgeschichte des Pomponius ist. (S. unten.)

[3]) De Rossi a. O. I, 6.

entschleiern, die uns die wahren Namen dieser Brüder verhüllen. Und doch wäre es natürlich von Erheblichkeit, zu wissen, wer die Männer waren, an deren Spitze sich Pomponius und Pantagathus hier zusammenfanden. Und warum kamen diese „Heiden“ und „Atheisten“ gerade hier zusammen, hier, wo die ersten Christen ihre Totenfeste gefeiert und ihre Gebete an den Gräbern ihrer Märtyrer verrichtet hatten; hier, wo tausend Spuren die Erinnerungen an den Kampf der Christen gegen die heidnische Welt wachriefen und ergreifende Erinnerungen sich selbst dem stumpfsten Gemüt aufdrängten; hier in diesen weltverlorenen und verödeten Hallen, die sonst niemand kannte oder gar besuchte und wo die Abhaltung von Versammlungen, wenn sie bekannt wurde, einen höchst verdächtigen Beigeschmack besass?

Neuere Gelehrten meinen, die Sucht nach Altertümern habe diese Freunde der Antike in die Gräberwelt geführt; dabei bleibt es aber unerklärt, dass diese schreibseligen Männer, die sonst über jede Scherbe, die sie fanden, Nachrichten niederschrieben, von der grossartigsten ihrer Entdeckungen auch nicht die geringste Notiz aufgezeichnet haben[1]). Sollte wirklich diese Welt von Tempeln, Säulenhallen, Kunstbauten, Bildwerken und Inschriften, die seit ihrer Wiederentdeckung die ganze Welt in Bewegung gesetzt hat, nur gerade für diese Altertumsschwärmer keinerlei wissenschaftliches Interesse besessen haben?

Es müssen also doch wohl andere Gründe gewesen sein, die hier mitgespielt haben und man hat auch solche aufzeigen zu können geglaubt. In den Inschriften nämlich wird, so sagen einige Gelehrte, der Fingerzeig für die Lösung des Rätsels dadurch gegeben, dass Pomponius zweimal als Pontifex Maximus und ein anderes Mitglied als Sacerdos Academiae Romanae bezeichnet wird. Damit sei die „antikisierende Nachahmung des römischen Priesterwesens“ seitens dieser Heiden erwiesen und man habe derlei „frivole“ Dinge zum Zweck der Verhöhnung der römisch-katholischen Kirche in diesen abgelegenen Winkeln in Szene gesetzt[2]).

So wirksam allerdings diese Angaben zur Herabsetzung der Akademie sein mögen, so sehr widersprechen sie dem wahren Sachverhalt. Es ist zu bedauern, dass diesen Forschern die Notiz

---

[1]) De Rossi, Inscriptiones Christianae Urbis Romae II, 1 p. 401 sagt: „E coemiteriis subterraneis, quae Pomponius cum tota secta perscrutatorum antiquitatis lustravit, epitaphium nullum extraxit, nihil inde descripsit“. Die Erklärung findet de Rossi in der angeblichen Thatsache, dass die Sekte dieser „Heiden“ und „Atheisten“ von christlichen Denkmälern nichts wissen wollte!

[2]) Ludw. Pastor, Gesch. der Päpste II, 307: „Bezeichnender noch ist, dass diese ‚modernen Heiden‘ sich erfrechten, in den ehrwürdigen Grüften der Katakomben, wo selbst die Steine das Evangelium predigen, frivole Inschriften in die Wände einzuritzen“.

entgangen zu sein scheint, die ein Teilnehmer an den Versammlungen, der nachmals von der Kurie hochgeehrte Platina, in seinem „Leben der Päpste" über den Zweck jener Zusammenkünfte aufgezeichnet hat. Wahrscheinlich war, auf welchem Wege immer, trotz des Schweigens der Teilnehmer einiges über die Anwesenheit der Akademiker in den Gräberstätten durchgesickert, und wenn auch dem Missbrauch dadurch leicht vorgebeugt werden konnte, dass man, wie es in den Inschriften geschieht, Studienzwecke vorschützte, so sind doch vielleicht schon damals falsche Gerüchte über die Verhöhnung katholischer Kultgebräuche im Schwange gewesen. Kurz, Platina hielt es für nützlich, in sein Geschichtswerk über die Päpste die Bemerkung einzuflechten, dass er aus religiösen Gründen mit gewissen Freunden die Stätten besucht habe, wo man noch heute die Asche und die Gebeine der Märtyrer und die Kapellen finde, in denen einst diejenigen Gottesdienste im Stillen verrichtet worden seien, die die Christen infolge der Edikte gewisser Kaiser öffentlich nicht üben durften[1]. In ähnlicher Richtung bewegt sich eine Bemerkung des vornehmsten Teilnehmers, des Laetus selbst. Dieser, der im Übrigen über die Zusammenkünfte in den Katakomben unverbrüchliches Schweigen beobachtet, ja mit offenbarer Absichtlichkeit jede Beziehung zu dieser Welt von Denkmälern verhüllt hat, hat vor seinem Tode Freunden gegenüber den Wunsch geäussert, an der Via Appia „in einem antiken Monument" beigesetzt zu werden[2]. So dunkel die Andeutung absichtlich gehalten ist, so besagt sie doch deutlich, dass er an der Seite der alten Christen begraben zu sein wünschte, an deren Gräbern er sich so oft mit den Brüdern zusammengefunden hatte.

Wir haben bereits erwähnt, dass die Beziehungen sehr innige waren, welche den Leo Baptista Alberti mit der römischen Akademie verbanden und da ist es denn doch nicht gleichgültig, dass dieser ernste Mann bei jeder Gelegenheit seiner Bewunderung und seiner Vorliebe für die altchristlichen Zeiten Ausdruck giebt; er habe, so erzählen die Zeitgenossen, die Rückkehr zu dem ursprünglichen Christentum gefordert und auch für die Liebesmahle der ersten Christen eine Lanze gebrochen[3].

---

[1] Invisi ego haec loca cum amicis quibusdam religionis causa; visuntur adhuc cineres et ossa martyrum, visuntur sacella, ubi privatim sacrificia fierent, quae publice quorundam imperatorum edicto exhiberi Deo non poterant. Platina, Vitae Pontificum ed. Elzevir p. 56. Hier nach Fr. X. Kraus, Roma sotterranea S. 2 Anm.

[2] Reumont a. O. III[1], 345. — Reumonts Angabe wird bestätigt durch folgende Äusserung, die aus einem Briefe des J Antiquarius an seinen „Bruder" M. Fernus vom 18. Juli 1498 stammt. Antiquarius schreibt: „Dignus fuit, ut . . . . . elatus (Laetus) in Capitolio . . . . sepeliretur ad Aram Coeli. Destinaverat ille tamen sibi aliquando in Via Appia alienum sepulchrum". Fabricii Bibl. latina Vol. VI S. 633.

[3] S. Springer, Bilder aus der neuesten Kunstgesch. I, 287.

Es ist ja möglich, dass sich Gelehrte finden, die in diesen Äusserungen lediglich Heuchelei erblicken. Aber wie man es mit dem sonst bekannten Charakter ernster Männer wie Laetus und Alberti in Einklang bringen will, dass sie gerade die Grabhallen der christlichen Märtyrer für geeignete Stätten solcher „Verhöhnungen" ansehen konnten, das lasse ich dahingestellt sein. Nur auf eine Frage wäre eine Antwort allerdings erwünscht. Wie ist die Thatsache zu erklären, dass die römische Kirche des Mittelalters die Kultstätten der ältesten Christenheit nicht nur hat verkommen lassen, sondern sie dadurch unbrauchbar gemacht hat, dass sie die Katakomben zu Massenbegräbnissen von Pestleichen benutzte?[1]) Ist das aus Liebe und Verehrung für die ehrwürdigen Grüfte geschehen?

Wenn darin, wie klar am Tage liegt, die Thatsache ihre Bestätigung fand, dass die römische Kirche jede innere Beziehung zu diesen Kultstätten verloren hatte, so kommt in der Anhänglichkeit der angeblichen „Atheisten" an die verwahrloste Gräberwelt umgekehrt der Umstand zum deutlichsten Ausdruck, dass sie sich in einem näheren Verhältnis zu jenen Märtyrern der ersten Zeiten wussten, als sie sie bei ihren rechtgläubigen Zeitgenossen fanden. Und der Umstand, dass sie nur im Geheimen sich hier zu versammeln wagten, ist vielmehr eine Anklage gegen die, welche solchen Versammlungen den Verdacht „häretischer Schlechtigkeit" angehängt hatten, als gegen die, die trotzdem hier „aus religiösen Gründen" zusammenkamen.

Wenn die Gelehrten, welche den „Heiden" der römischen Akademie eine Verhöhnung und Verunehrung ihrer Kirche vorwerfen, die Geschichte der italienischen Akademien besser kennten, als es der Fall ist, würden sie den Gebrauch der Namen Pontifex und Sacerdos nicht für eine „Frivolität" halten, sondern ganz erklärlich finden. Denn diese Namen bezeichnen, wenn sie in gewissem Sinne auch ebenso wie andere Bezeichnungen nur Decknamen waren[2]), die Träger von Ämtern, die auch in anderen Akademien nachweisbar sind.

So gab es z. B. in der Akademie zu Venedig das Amt eines „Presbyter" (*πρεσβύτερος*)[3]) und es wird im Sinne dieses Ausdrucks auch ausdrücklich von den Mitgliedern von „unserem

---

[1]) Über diese Thatsache s. V. Schultze, Die Katakomben von S. Gennaro etc. Jena 1877 S. 8.

[2]) Es war damals eine weitverbreitete Sitte, antike Namen auf gleichzeitige Einrichtungen zu übertragen. So kommt der Name Virgines Vestales zur Bezeichnung von Nonnen aller Art, die Namen Princeps senatus und Senatores für den Dekan und die Mitglieder des Kardinals-Kollegiums, der Name Lupercalia zur Bezeichnung des Karnevals und der Name Dii für die Heiligen vor. „Wie sehr man sich hüten muss, aus dieser Stilsache einen voreiligen Schluss auf die ganze Denkweise zu ziehen, liegt .... klar am Tage", sagt Ludwig Pastor (Geschichte der Päpste III², 105).

[3]) Firmin-Didot, Alde Manuce etc. Ven. 1875 S. 438.

Priester“ *(ὁ ἡμέτερος ἱερεύς)* gesprochen[1]). Darin ist aber nicht der Begriff des römischen Priesters enthalten, sondern es wird lediglich auf die Beziehungen des „Presbyter“ (Ältesten) zu Kulthandlungen hingedeutet. Zur Klarstellung der Sache kann der Ausdruck ἱεροπρεπής dienen, der in der venetianischen Akademie gebraucht wird[2]). Dieses Wort ἱεροπρεπής heisst ehrwürdig und wird bei Plato in diesem Sinne verwandt; in dem Zusammenhange, in dem wir es finden, würde es mit Ehrwürdiger zutreffend übersetzt werden. Wenn also das Wort ἱερεύς oder pontifex dem deutschen Worte Ehrwürdiger entsprechen würde, so müsste die Steigerung Pontifex maximus auf den Ausdruck Ehrwürdigster führen[3]). Da die „Academia Florentina“, welche in jenen Jahrhunderten bestand, in den Quellen auch „Academia magna“ genannt wird, als deren Tochter-Akademie die Academia degli Alterati erscheint[4]), so ist man doch sehr versucht, anzunehmen, dass die Academia romana, an deren Spitze Laetus als Pontifex maximus stand, ebenfalls eine Academia magna war, welche Tochter-Akademien besass.

Wie dem aber auch sein mag, so verdienen doch diese und andere Titel und Formen alle Beachtung. Dahin gehört auch die Inschrift, welche den Pomponius als Vatum princeps bezeichnet. Dass wir es hier mit einer, wenn auch verhüllten, so doch im Kreise der Eingeweihten üblichen und verständlichen Bezeichnung zu thun haben, lehrt eine Grabschrift, die nach Laetus Tode Palladius Soranus angefertigt hat. Sie lautet:

Hic jacet exigua Laetus Pomponius urna,
Cujus honos pulsat utrumque polum.
Laetus erat Romae vates sublimis et idem
Rhetor[5]), nunc campis laetior Elysiis[6]).

---

[1]) Firmin-Didot a. O. S. 527.

[2]) Firmin-Didot a. O. S. 438.

[3]) Auf dieselbe Bedeutung weist der Name Pater sanctissimus hin, der in diesen Kreisen vorkommt (Gregorovius, Gesch. der Stadt Rom VII, 578), und wenn, wie Sabellicus berichtet, eine Reihe von Freunden, die Laetus am meisten liebte, ihm den Namen „Vater“ gaben, so hängt dies vielleicht ebenfalls mit den Amtspflichten des Pomponius zusammen (Brief an Maurocenus [s. oben]).

[4]) A. von Reumont, Beiträge zur ital. Geschichte VI, 225.

[5]) Die Namen Vates und Rhetor beruhen auf uralten Überlieferungen christlicher Vorzeit und wurden ehedem den Inhabern hoher hirtenamtlicher Stellungen gegeben. Merkwürdig ist, dass sie auch in der Verbindung Vates et Rhetor, genau wie sie hier vorkommen, bis in das neunte Jahrhundert nachweisbar sind. So schreibt der Bischof von Trier Amalarius Symphorius, der um das Jahr 800 lebte, an Jeremias, Erzbischof von Sens: Charissimo patri et accuratissimo Rhetori, Jheremiae, Vati in nostra Jerusalem (Joh. Diaconus, Vita S. Gregorii). Aber schon Jahrhunderte früher wird der Name Vates im gleichen Sinne wie Pontifex und Episcopus, wiederholt sogar im Sinne von Pontifex maximus, gebraucht. In einem Gedicht des h. Ildefonsus (geb. 607 zu Toledo) heisst es:

[6]) Opera Pomponii Laeti. Strassburg, Matth. Schürer 1516.

Wenn De Rossi Recht hat, dass die Namen Pontifex Maximus und Sacerdos Academiae Romanae „helles Licht über die geheimen Mysterien der römischen Akademie verbreiten" — und er hat Recht darin —, so gewinnen doch die Versammlungen in den altchristlichen Tempelhallen eine ganz eigenartige Bedeutung, die der weiteren Aufklärung dringend bedürftig ist.

Einer der Männer, die den Laetus ihren Vater nannten, Petrus Marsus, hat an dem offenen Sarge des Verstorbenen († 9. Juni 1498) vor den „Söhnen und Erben" des Pomponius eine Rede gehalten, die später ohne Jahresangabe an unbekanntem Orte von einem nicht genannten Drucker mit sehr mangelhaften Typen ans Licht gebracht worden ist [1]).

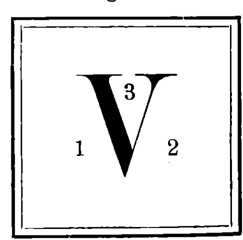
In dieser Rede werden die Beziehungen des Verstorbenen zu der „sehr ehrwürdigen Sodalität und dem erhabenen Collegium", an dessen Spitze Laetus stand, besonders betont. Gleich zu Eingang nennt Marsus den Laetus den „gemeinsamen Lehrer und Meister" und den „weisesten und besten Mann", der „unser Führer und Fahnenträger" gewesen ist. An dieser

---

Crux haec alma gerit geminorum corpora fratrum
Leandri, Isidori, pariterque ex ordine Vatum.

(Weiteres bei Du Cange, Glossarium mediae et infimae Latinitatis s. v.) Dieser Gebrauch lässt sich bis ins 12. Jahrhundert verfolgen. Es wäre von Bedeutung, den Gebrauch des Wortes Rhetor (Redner) in dem hier vorwaltenden Sinne zu verfolgen. Der erwähnte Brief des Bischofs Amalarius beweist, dass der Ausdruck in altchristlicher Zeit eine Art Amtsbezeichnung war. Einstweilen habe ich nur feststellen können, dass eine altchristliche Sekte Ägyptens von ihren Gegnern „Rhetorii" genannt wurde (Du Cange a. O. s. v.). In späteren Zeiten werden die Akademien merkwürdiger Weise in einigen Ländern direkt als „Redner-Gesellschaften" (Rederijker) bezeichnet. — Übrigens gebraucht auch L. B. Alberti den Ausdruck „Rhetor" in einem eigenartigen Sinn. Vgl. Janitschek, L. B. Albertis Kl. kunsttheoret. Schriften. Wien 1877 S. XXV.

[1]) Petri Marsi funebris oratio habita Romae in obitu Pomponii Laeti. O. O. u. 4 Bl. 4°. (Exemplare sind selten. Von mir ist das Exemplar der Leipziger Univ.-Bibliothek benutzt worden.) Der Titel: Petri Marsi etc. steht am Kopfe der ersten Seite. Dann folgt die erste Zeile mit folgender Initiale:



An den mit 1, 2 und 3 bezeichneten Stellen sieht man drei Rosenzweige mit blühenden Rosen.

Stelle interessiert uns besonders die Schilderung, welche Marsus von den Verdiensten des Pomponius um die Brüderschaft entworfen hat. „Er (Laetus) ist es gewesen (sagt der Redner), der die alten Riten, welche Klugheit und religiöser Sinn eingeführt hatten, die aber durch langdauernden Mangel an Pflege und durch eine Art von Gedankenlosigkeit abgenutzt und gleichsam übertüncht waren, dieser unserer gemeinsamen Heimat durch seinen Fleiss wiedergegeben und nach Kräften vermehrt und verbessert hat, mit dem Erfolge, dass des Romulus Nachkommen in unserem Zeitalter nichts Berühmteres besessen haben, als diese sehr ehrwürdige litterarische Sodalität und dieses erhabenste Collegium“ u. s. w.[1]).

Die „alten Riten“, die einst aus ernstestem religiösem Sinn eingerichtet waren, deuten klar und bestimmt auf die Übung von Kulthandlungen hin. Da sie mit der Akademie, deren Blüte durch diese Thätigkeit des Laetus befördert worden sein soll, in Zusammenhang gebracht werden, so wird man doch sehr an die oben besprochenen Titel und die darin enthaltenen Amtspflichten des Laetus erinnert. Der Hinweis auf diese Verdienste des Pomponius ist auch deshalb wichtig, weil er die Annahme widerlegt, dass die Sozietät eine Schöpfung des Laetus gewesen sei. Vielmehr waren nach Marsus die Riten, die sie übte, wenn auch reformbedürftig, doch schon so lange vorhanden, dass sie durch ihr Alter gleichsam abgenützt waren und durch die Gedankenlosigkeit der früheren Geschlechter ihre alte Reinheit eingebüsst hatten. Das Alter, das hierdurch bezeugt wird, wird von Marsus noch ausdrücklich, durch die Beiworte bestätigt, die er der „Sodalität“ oder dem „Kollegium“ giebt; denn welchen Sinn hätte es, eine zwanzigjährige Organisation als ehrwürdig zu bezeichnen? Das hätte allen Mitgliedern der Akademie, die das lasen, lächerlich erscheinen müssen und wäre am allerwenigsten im Sinne des bescheidenen und wahrhaften Mannes gewesen, den Marsus feiern wollte.

Der Hinweis auf die Wiederherstellung der alten Riten war in seiner Bedeutung wohl nur den Eingeweihten ganz verständlich und sollte es auch sein, und das Gleiche trifft auf andere Ausdrücke zu, die absichtlich mehrdeutig und dunkel gehalten sind. Was soll es heissen, wenn Marsus sagt, dass Laetus, nachdem er die väterlichen Schlösser verlassen, ein „Gast und Schüler“

---

[1]) „Hic (Laetus) veteres ritus prudentissime ac religiosissime institutos, verum longa temporum incuria et quadam ingeniorum hallucinatione obsoletos et oblitteratos communi huic patriae sedulitate restituit, proque viribus et auxit et celebravit, ut gravissima litteratorum sodalitate collegioque augustissimo nil celebrius hac aetate Romuli posteritas viderit“ etc. Das Wort Collegium ist hier unzweifelhaft in dem oft vorkommenden Sinne von Brüderschaft gebraucht.

(hospes et discipulus) des Anacharsis geworden sei? Man weiss, dass der Bruder des Skythen-Königs zu Solons Zeit nach Athen ging, um dort Weisheit zu schöpfen, aber bekannter ist Anacharsis dadurch geworden, dass er, indem er Mitglied des antiken Kultvereins der Eleusinischen Mysterien wurde, sich bei den Seinen im Skythenland dauernd unmöglich machte, auch im Zusammenhang damit sein Loos besiegelte. Da Laetus nicht nach Athen gegangen ist, scheint der Vergleichspunkt nach der anderen Seite hin zu liegen; wie hätte Laetus sonst des Anacharsis „Freund und Schüler" werden können?

Wir besitzen einen kurzen Bericht über die Rede des Marsus, welchen einer der anwesenden Anhänger des Laetus, Michael Fernus, unter dem 11. Juni 1498 an seinen „Bruder" J. Antiquarius in Mailand gerichtet hat [1]). Fernus bekennt sich als Schüler des Pomponius und fügt hinzu, dass Letzterer ihm auch „Geheimlehren" anvertraut habe. An der Bahre des Meisters, erzählt Fernus dem „Bruder", habe Petrus Marsus aus dem Stegreif eine Rede gehalten, die aber doch reich und glänzend gewesen sei. „Laetus (der Heitere), der im Leben stets der »Heitere« genannt sein wollte, war und blieb auch der Heitere in der Todesstunde. Genommen ward er uns als er das 70. Lebensjahr erreicht hatte, am 9. Juni 1498. Am 10. Juni ward sein Leichnam beigesetzt auf der Höhe des Tarpejischen Felsens, wo die Kirche Ara coeli steht, das Haupt bekränzt mit einer grünen Lorbeerkrone." Am selben Tage habe Marsus gesprochen; eine glänzende Leichenfeier werde vorbereitet [2]). „Erflehe, mein Antiquarius, für ihn das ewige Leben bei dem Bildner und Erbauer des Alls und dem höchsten Baumeister der Welt [3]), zu dem er jetzt gewisslich heimgegangen ist. Denn unter den weitbekannten Strebungen seines Lebens tritt die besonders klar hervor, dass er den höchsten Schöpfer über alles liebte . . . zum gottergebenen Tode oder vielmehr zum Leben in der Ewigkeit hat er sich stets auf das gewissenhafteste vorbereitet" [4]). So lebte und starb der „Atheist" Pomponius Laetus.

---

[1]) Mich. Ferni, Mediolanensis, Julii Pomponii Elogium historicum. Abgedruckt in Joh. Alberti Fabricii Bibliotheca latina. 1858/59 Tom. VI S. 631 ff. Der Brief ist datiert: Ex urbe desolatissima III. Id. Junii MCCCCXCVIII. Dazu vergl. die Antwort des Antiquarius a. O. S. 633.

[2]) A. O. S. 632.

[3]) Über diesen Ausdruck vergl. das, was wir oben S. 80 über seine Bedeutung im Sinne der Platoniker gesagt haben.

[4]) „Roga, mi Antiquari, vitam illi aeternam apud Coeli fabrum mundique summum artificem, ad quem certo Laetus ille evolavit. Nam inter clarissima vitae illius consilia illud perspicuum, quod summum semper creatorem unice dilexit . . . . Ad religiosissimam mortem, immo vero vitam sempiternam religiosissime se composuit" (a. O. S. 631).

Erst nachdem wir von den Zusammenkünften der Akademiker in den bilderreichen Hallen der Katakomben Kenntnis haben, können wir auch eine andere Andeutung in der Leichenrede des Petrus Marsus verstehen. „Laetus hat“, so erzählt Marsus in etwas dunklen Worten, „weder Zeit noch Geld gespart, um für den römischen Ruhm wie für die Ehre unserer Akademie zu sorgen und um es endlich dahin zu bringen, dass die durch Bescheidenheit ausgezeichnete und in dem Studium der schönen Künste frohe römische Jugend, für deren Unterweisung und Sittsamkeit er mit der Liebe eines Vaters Tag und Nacht besorgt war, jenes Lyceum Attikas und jene bildgeschmückten Haine der Akademie, das Museum des Ptolemaeus und jene buntbemalte Säulenhalle, die ebenso durch die Mannigfaltigkeit der Gemälde wie durch einen Ernst, der der Stoa entsprach, berühmt war und alle übrigen derartigen einst gefeierten Anstalten wenig oder gar nichts vermissten“ [1]). Die Anspielung auf die „Säulenhalle“ ist für den, der die Zusammenhänge kennt, an sich ja ziemlich durchsichtig. Sie gewinnt aber dadurch volles Licht, dass der Ausdruck Säulenhalle — Stoa oder Porticus — auch sonst im Kreise der Eingeweihten gebräuchlich war, um damit sowohl die Versammlungsorte der Akademie wie diese selbst zu bezeichnen.

Johann Jovianus Pontanus († 1503) hat uns ein Gespräch hinterlassen, das er zu Ehren des verstorbenen Hauptes der neapolitanischen Akademie, des Antonius Panormita († 1471), „Antonius“ genannt hat [2]). Natürlich hat Pontanus hier den Schleier, der über den Formen und den Zielen der Akademie lag, ebenso nur in Äusserlichkeiten enthüllt wie Petrus Marsus, aber zu diesen gehört die für uns im Zusammenhang mit den besprochenen Aufzeichnungen wichtige Thatsache, dass auch die Akademie zu Neapel sich in einem „Portikus“ zu versammeln pflegte. Pontanus sagt über die Beschaffenheit dieses Portikus vorsichtigerweise weiter nichts, als dass der „Ort einer solchen Versammlung — es ist vorher von den Zusammenkünften vieler und berühmter Männer die Rede gewesen — wohl würdig war“ [3]), und dass derselbe

[1]) Die etwas dunkle Stelle, die in dem mangelhaften Drucke offenbar auch nicht einmal genau wiedergegeben ist, lautet folgendermassen: „Laboribus et pecuniis pro facultate non parcens, ut Romanae gloriae pariter et honori academiae nostrae consuleret efficeretque tandem, ut praetextato pudore insignis et laeta bonarum artium studiis Romana pubes, cujus eruditioni ac pudicitiae paterna caritate dies noctesque prospexit, Atticum illud Lyceum et academiae illustrata nemora et Ptolemaeum (scil. Museum Ptolemaei) et Poecilen (d. h. die Stoa Poikile in Athen), non magis picturarum varietate, quam stoico supercilio illustrem et caetera id genus celebrata quondam monimenta parum vel nihil desideraret.“

[2]) Pontani Opera. Venet. 1518. II, 68.

[3]) Der Portikus Antoniana sei „sane dignus tali conventu locus“ lautet die Antwort auf die Frage eines „Hospes Siculus“: Quaenam, quaeso bone civis, Antoniana Porticus?

an der Via Capuana lag. Zweifellos sind auch hier die Brüder in einer der unterirdischen Säulenhallen der Katakomben zusammengekommen, die an dieser Strasse lagen. Der gleiche Gebrauch, die Akademie von ihrem Versammlungsorte her als „Porticus" zu bezeichnen, ist in Norditalien um 1500 nachweisbar; denn Aldus Manutius nennt jene Akademie, an deren Spitze Fürst Alberto von Carpi stand und der Aldus selbst angehörte, in einem Briefe auch „Porticus" [1]).

Dieser höchst eigentümliche Sprachgebrauch tritt in seiner Bedeutung erst dann in das rechte Licht, wenn man weiss, dass die Namen Portikus und Stoa zur Bezeichnung der altchristlichen Felsentempel und Grabhallen viele Jahrhunderte hindurch nachweisbar sind. Wir besitzen eine altchristliche Grabinschrift in griechischer Sprache, die in der Übersetzung also lautet:

„Hier in diesem unterirdischen Grabesraume mir eine „Ruhestätte zu schaffen, habe ich als Gabe dem Grabeswächter „und dem Steinmetzen (φόσσορι) zehn Denare bestimmt. Ich „bitte aber bei der Allgegenwart Gottes, weder in der Säulen- „halle (στοαῖς) noch in dem Garten (κήπῳ) einen Sarkophag „aufzustellen oder eine Leiche beizusetzen ausser denjenigen „zwei Sarkophagen, die von Anfang an in Aussicht genommen „waren" [2]).

In ähnlicher Weise nennt Aurelius Prudentius (348—405) in der Hymnen-Sammlung, die er unter dem Namen Peristephanon herausgegeben hat, die unterirdischen Gänge und Hallen der altchristlichen Katakomben Porticus [3]). Und dieser Gebrauch lässt sich dann bis tief in die christlichen Zeiten hinein verfolgen. In einer Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts, welche eine Beschreibung der römischen Katakomben und der Märtyrergräber enthält, wird das Cömiterium der Petronella „Porticus Petronellae" und das des h. Andreas „Porticus S. Andreae" genannt [3]).

Um diese Bezeichnung zu verstehen, muss man die Anlage der Katakomben kennen und sich gegenwärtig halten, dass die „Coemiteria fratrum" (wie sie gelegentlich in der Sprache der ältesten Christen heissen [4]) in Syrien wie in Ägypten, in Griechenland wie in Italien, in Südfrankreich wie am Rhein eine auf-

---

[1]) A. Firmin-Didot, Alde Manuce et l'hellénisme à Venise. Ven. 1875. S. 146. Es ist hier nicht die sog. Neacademia des Aldus gemeint.

[2]) Victor Schultze, Die Katakomben. Lpz. 1882. S. 81. — Dass der Name στόα (στῶον) in altchristlichen Inschriften dem Namen Porticus entspricht, bestätigt Fr. X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer. II, 793.

[3]) De Rossi, Roma Sotterranea cristiana I, S. 138 f.

[4]) Coemiterium τῶν ἀδελφῶν (= Christianorum). De Rossi, Inscript. Christianae II, 1, S. 367 u. 387.

fallende Verwandtschaft zeigen[1]), eine Verwandtschaft, die darauf schliessen lässt, dass sie von einer Körperschaft gebaut worden sind, die für die Herstellung dieser Kult- und Begräbnisstätten feste und geheiligte Regeln besessen hat.

Von der „Area sepulturae“, d. h. von der Oberfläche aus, unter welcher die Gräberstadt sich befand, führte zunächst eine Treppe zu dem Eingang der unterirdischen Gänge und Gemächer. Diese Eingänge besassen entweder (wie z. B. in Syrien) die ausgebildete Form einer antiken Tempel-Façade mit zwei Säulen, Epistyl und Dach[2]) oder wenigstens zwei das Thor flankierende Säulen[3]), d. h. Formen, die dem antiken Portikus entsprachen[4]). Von dieser Säulenhalle aus führte eine unterirdische Treppe direkt oder mittelbar in eine oder mehrere Vorhallen, die zum Vollzuge von feierlichen Handlungen dienten und in lateinischer Sprache Schola genannt zu werden pflegten[5]). Von hier aus liefen breite Haupt-Gallerien in die Felsen hinein, die oft durch Säulenpaare in gleiche oder ungleiche Abteilungen zerlegt waren[6]). In gewissen Abständen führten dann meist schmalere Seiten-Gallerien rechts und links in die Felsen, die oft in breiteren Kammern (Krypten) endeten[7]). Auch in diesen Hallen und Kammern, die meist in der Form länglicher Vierecke angelegt waren, sind Säulenordnungen mit Epistyl noch heute nachweisbar.

---

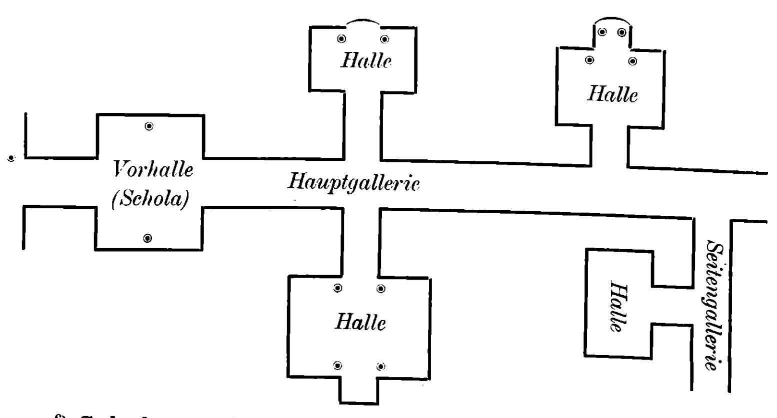
[1]) V. Schultze, Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente. Lpz. 1882. S. 57 ff.

[2]) S. Victor Schultze, Die Katakomben. Leipzig 1882. S. 80. (Abbildung des Eingangs zu den Grabstätten von Moudjeleia.)

[3]) Ob die abgebrochenen Säulen, welche der Eingang zur Grabkammer (Krypta) der Lucina zeigt (De Rossi, Roma sott. crist. Vol. I. Tav. I), der Rest einer alten Tempel-Façade sind, scheint unsicher.

[4]) Porticus ist nach Isidor Or. 15, 5 = quasi porta.

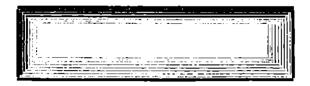
[5]) Danach ergiebt sich etwa folgendes Bild:



[6]) Schultze a. O. S. 57 ff.

[7]) Schultze a. O. S. 306.

In die Seitenwände der Gallerien (und später bei mangelndem Raume auch in den Kammern) sind Plätze zur Unterbringung der Leichen eingehauen, die nach vorn stets folgende Gestalt zeigen:



Man nannte diese Gräber Loci und dieser Name ist dann in gleichem Sinne wie der Name Porticus, d. h. zur Bezeichnung der gesamten Anlagen mit Begräbnisstätten, Vorhallen, Gallerien und Krypten in Gebrauch gekommen. Auf altchristlichen Inschriften, die uns erhalten sind, wird nach dem Zeugnis von F. X. Kraus, der heute zu den besten Kennern dieser Dinge gehört, das Wort Loci im Sinne von Cömiterium oder Grabhalle häufig durch das Zeichen



oder auch durch den Anfangsbuchstaben L ersetzt [1]).

In dem Masse, wie allmählich der Name Portikus veraltete, kam in späterer christlicher Zeit das Wort Loggia an seiner Stelle in Übung. Es ist für den Zusammenhang der einst darin enthaltenen Begriffe bezeichnend, dass in der italienischen Sprache des Mittelalters und bis in die neueren Zeiten der Name Loggia, der seiner Wurzel nach dem Worte Locus (Loci) entstammt, eine Säulenhalle oder ein Säulen-Thor bezeichnet. In der Sprache der Architekten und Steinmetzen wurde das Wort Porticus allmählich durch den Ausdruck Loggia verdrängt und man weiss, welche Bedeutung der letztere allmählich gewonnen hat.

Schon im 16. Jahrhundert waren es die Loggien der vornehmen Bürgerhäuser, welche die örtlichen Mittelpunkte für die Sozietäten, Compagnien und Brüderschaften wurden [2]). Die allmähliche Verwendung der Ortsbezeichnungen Porticus, Loci und Loggia für die Gemeinschaft, die sich dort versammelte, ergab sich ganz von selbst. Wie das Wort Schola, das ursprünglich nur die Vorhalle der Katakomben bezeichnete, allmählich die „Collegia fratrum" bedeutete, die sich darin versammelten, so ist das gleiche auch mit den oben besprochenen Ortsbezeichnungen der Fall gewesen, nur mit dem Unterschied, dass die Namen wie die dafür

---

[1]) F. X. Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer. II, 338.
[2]) Alfr. v. Reumont, Zur Geschichte der Akademie der Crusca in Beiträgen zur ital. Geschichte. Bd. VI (Berlin 1857) S. 144.

üblichen Zeichen[1]) innerhalb der „Collegien“ sich fortpflanzten und in dem hier in Rede stehenden Sinne eine Art von Geheimnamen geblieben zu sein scheinen.

Wir haben oben gesehen, dass die Massregeln, die Paul II. wider die Akademie ergriff, sich nicht als wirkungsvoll erwiesen hatten; thatsächlich hielt dieselbe Akademie, die im Jahre 1468 unter Androhung schwerer Strafen für aufgelöst erklärt worden war, nach Ausweis unserer Katakomben-Inschriften noch im Jahre 1475 unter Leitung ihres „ehrwürdigsten Meisters“ in ihrer früheren Form und Verfassung zusammen.

Der Kardinal Francesco della Rovere, der am 9. Aug. 1471 den päpstlichen Thron als Sixtus IV. bestiegen hatte, schlug, vielleicht belehrt durch die Erfahrungen seines Vorgängers, einen anderen Weg ein, um das gleiche Ziel zu erreichen. Alsbald nach seinem Regierungsantritte taucht die Akademie, die bis dahin aus der Öffentlichkeit verschwunden war, wieder auf und zwar diesmal unter offener Beförderung und Begünstigung des Papstes. Aber während früher die Feste und Sitzungen im Stillen gehalten worden waren, fanden sie jetzt unter kirchlichem Pomp statt, und während früher nie Bischöfe als Mitglieder genannt werden, bestand jetzt die Akademie zum erheblichen Teil aus hohen kirchlichen Würdenträgern. An dem Festmahl, das am 21. April 1483 in der Akademie zur Feier des Gründungstags der Stadt Rom stattfand, nahmen nicht weniger als sechs Bischöfe und eine grosse Zahl von Priestern der römischen Kirche teil. Es war ein vollständiger Umschwung eingetreten: während die alte Akademie verfolgt worden war, erhielt die neue wertvolle Privilegien und Vorrechte, besonders das Recht, Doktoren zu ernennen und den Dichterlorbeer zu verleihen, und ihre Mitglieder, darunter selbst solche, die einst wegen ihrer Zugehörigkeit im Gefängnis gesessen hatten, erfreuten sich päpstlicher Beförderung und Auszeichnung[2]).

---

[1]) Auch für den Namen Porticus ist ein Zeichen üblich gewesen, nämlich

⌂ oder ⌂

wie wir später gelegentlich nachweisen werden.

[2]) Es scheint, dass mit Zustimmung der „Platoniker“ einige harmlose Bräuche, die früher im Stillen geübt wurden, jetzt vor der Öffentlichkeit stattfanden und zwar unter Anpassung an die religiösen Volksvorstellungen des Katholicismus. Unter den altchristlichen Bildern der Katakomben spielt die betende Frauengestalt (gekrönt wie eine Königin), welche nicht die Jungfrau Maria darstellt — sie ist den Archäologen unter dem Namen der Orans (Beterin) bekannt — eine grosse Rolle. Es ist die Symbolisierung der Weisheit oder der Liebe. Jetzt erscheint diese Frauengestalt auch in der

Auf diesem Wege gelangte auch der früher als „Verschwörer" verhaftete und in Ketten durch die Strassen geschleppte Laetus zu hohen Ehren. Er liess es sich gefallen, wusste es aber, wie Petrus Marsus sagt, einzurichten, dass er nach wie vor die Freiheit sich wahrte, „zu der er geboren war", und dass er „heftigen und trügerischen Schicksalswendungen jeden Zugang zu seiner Thür versperrte"[1]). Er setzte seine uns bekannte bedürfnislose Lebensweise fort[2]), und „Niemandem schadend, wusste er Allen durch Wort und That, durch Rat und Trost nützlich zu sein".

Mit Recht sagt Jacob Burckhardt, dass Jeder gern bei einem so „anmutigen und versöhnlichen Lebensbilde" verweilen müsse, der sich damit beschäftige[3]). Das hinderte aber nicht, dass bei den Unruhen, die unter Sixtus IV. die Stadt heimsuchten, unbekannte Räuber das Haus des alten Mannes überfielen und ausplünderten. Da seine Manuskripte verschwanden — sonst war ja nichts bei ihm zu holen — war Laetus tief gebeugt und die Teilnahme war bei seinen Freunden gross. Dass wir von dem fleissigen Gelehrten nur geringe Bruchstücke litterarischer Thätigkeit besitzen, wird auf jene Plünderung zurückgeführt. Es ist nicht einzusehen, welchen Vorteil sich die Diebe von diesem Überfall versprechen konnten[4]).

Noch einmal ging er, und zwar mitten im Winter, zu unbekannten Zwecken über die Alpen. Zurückgekehrt, setzte er seine Lehrthätigkeit ungestört und unter starkem Zudrang fort,

---

Öffentlichkeit und vor ihr versammelte Laetus die römische Jugend „ut eos verae sapientiae initium edoceret". Merkwürdig ist dabei, dass der Volksmund in ihr „sacratissimae virginis matris venerandam imaginem" erkannte, dass aber Laetus sie Quirinalis Panagia (Marsus, Orat. fun.), also in mehrdeutigem Sinne, nannte. Dass hier allerlei Hüllen und Verhüllungen mitspielen, ist zweifellos, aber es ist schwer, heute darüber zur Klarheit zu gelangen. — Jacopo Sannazaro nennt zu Anfang seines Gedichtes über die Geburt Christi die Maria in ähnlich doppelsinniger Weise die „Königin der Götter", Pietro Bembo nennt sie „strahlende Nymphe".

[1]) Laetus . . . . prudenter evitavit, „ut ea libertate, ad quam natus erat, frueretur et aditum omnem violentis ac fallacibus fortunae ictibus precluderet. P. Marsus, Oratio funebris a. O.

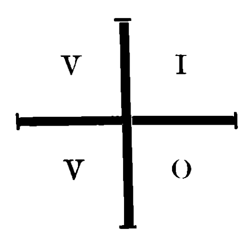
[2]) Als Laetus gestorben war, schreibt J. Antiquarius an seinen „Bruder" M. Fernus über Laetus: „Totam gloriae suppellectilem ex paupertate quaesivit; nec praeterquam annos septuaginta suum quicquam putabat". J. A. Fabricii Bibl. latina 1858/50 Vol. VI S. 633

[3]) Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. Lpz. 1877. I[3], 319.

[4]) Als dem Humanisten Codrus Urceus, Professor in Bologna, der sich durch seine Kämpfe mit den Theologen bekannt gemacht hatte, einst, als er nicht zu Hause war, seine fertigen Manuskripte verbrannten, machte sich sein Zorn in Ausdrücken Luft, die andeuteten, dass er seine Feinde dafür verantwortlich machte; es ist kaum zu glauben, dass solche Dinge wirklich vorgekommen sind. Vgl. Codri Urcei Opera, Vorrede.

wie denn z. B. auch Conrad Celtes[1]) und Conrad Peutinger zu den Füssen des „Ehrwürdigsten“ und „Weisesten“ gesessen haben. Als er am 9. Juni 1498 die Augen schloss, sandte sogar Alexander VI. seine Höflinge zu der Leichenfeier, die mit allen kirchlichen Ehren gehalten wurde.

Auf seinen Grabstein setzten die Freunde folgende Zeichen:



Geheimnisvoll für den, der die Symbolik der Akademien nicht kennt, sind sie für denjenigen wohl zu deuten, der darin einige Erfahrung besitzt.

Die Entwicklung, welche die offiziell anerkannte Akademie — sie erscheint alsbald in den Akten als „Academia di storia ed archeologia“ und erhielt damit einen Zusatz, den die frühere Brüderschaft nicht kannte — vor und nach dem Tode des Laetus nahm, ist deshalb beachtenswert, weil sie sich anderwärts in gleicher Art in späteren Jahrhunderten öfter wiederholt hat.

Wie Sixtus IV., so hielten es späterhin andere kirchliche und staatliche Mächte für zweckentsprechend, die bis dahin freien Sozietäten, die sie vorfanden, unter ihren Schutz und unter ihren Einfluss zu stellen. Da die wissenschaftlichen Interessen, welche überall den Akademien zugleich am Herzen lagen, unter diesem Schutz vortrefflich zu gedeihen pflegten, so ist es ganz erklärlich, dass beide Teile, die Protektoren wie ihre Schützlinge, bei dieser Wendung in gewissem Sinne ihre Interessen gewahrt sahen. Indessen ging hier so wenig wie später die unzweifelhaft vielfach vorhandene Annahme in Erfüllung, dass mit der Einrichtung der privilegierten Akademien die Thätigkeit der ehemaligen freien Akademien aufhören werde. Unabhängig denkende Männer wie Laetus und Andere, die länger als ein Menschenalter für die Brüderschaft in ihrer alten Form gewirkt und gelitten hatten, liessen so leichten Kaufs von ihren Idealen und Zielen sich nicht abbringen.

[1]) Im Jahre 1486 war Conrad Celtes in Rom und unterhielt hier innigsten Verkehr mit Pomponius Laetus und den übrigen Mitgliedern der Akademie (Aschbach, Conrad Celtes, S. 88 f.).

Das Band, das die Brüder umschloss, war ja keineswegs durch irgend welche vorübergehende Zwecke oder Interessen, sondern durch dauernde Lebensgemeinschaft geknüpft; ja, wir begegnen sogar Äusserungen von Mitgliedern, welche den Bund als eine Gemeinschaft betrachten, die den Tod überdauere. Es kam hinzu, dass eine „Akademie der Wissenschaften" wohl die gelehrten Mitglieder in ihrem Schosse vereinen konnte, dass aber alle die anderen Angehörigen der alten Akademie sich von der neuen ausgeschlossen sahen.

Es ist ein Grundirrtum, der noch heute meist bei der Beurteilung der älteren platonischen Akademien obwaltet, wenn man annimmt, dass dieselben lediglich aus litterarisch thätigen Leuten bestanden hätten. Vielmehr wissen wir schon aus den Kämpfen, die Gemisthos Plethon mit seinem Gegner Gennadios führte, dass zu des ersteren nächstem Freundeskreise auch Männer gehörten, die letzterer geradezu als geringe Leute bezeichnete, und von jeher haben viele Beurteiler des Humanismus in gleichem Sinne mit einer Art von Vorwurf behauptet, dass seine Wortführer „die Schranken der Stände niederzureissen kein Bedenken getragen hätten". In der That umfasste die Brüderschaft Könige wie Alfonso von Neapel, Fürsten wie die Medici, vornehme Geschlechter wie die Pico und die Carpi und Patrizier wie die Alberti, dabei aber auch einfache Gelehrte, Poeten, Baumeister, Bildhauer und Steinmetzen, ja Männer ohne Vermögen und uneheliche Söhne wie Leonardo de Vinci und Andere, die lediglich den Wert ihrer Persönlichkeit mitbrachten. Wie hätten alle diese in einer „Akademie der Wissenschaften" Platz finden können?

Immerhin erreichten die klugen Prälaten wenigstens einen Erfolg: der Name „Akademie", der jetzt eine halb kirchliche Anstalt bezeichnete, fing an, zur Bezeichnung der alten Sodalitäten und Collegien unbrauchbar zu werden. Jedenfalls musste den Männern, die beiden Akademien angehörten, der Unterschied sehr stark zum Bewusstsein kommen, und es ist in dieser Richtung bezeichnend, dass Aldus Manutius der Ältere, als er gegen Ende des 15. Jahrhunderts nach dem Vorbild der päpstlichen eine von der Republik Venedig privilegierte „Akademie" begründete, den Namen „Neakademie" zur amtlichen Anwendung zu bringen suchte, ohne freilich damit dauernden Erfolg zu erzielen.

Man soll die Wandlungen, die hiermit begannen, nicht gering schätzen: ein alter, geschätzter Name ist für jede Gemeinschaft ein Besitz von unvergleichlichem Werte, ein Besitz, in dem sich ihre ganze Geschichte gleichsam verkörpert und zusammenfasst. Wo eine Gemeinschaft gezwungen ist, einen solchen Besitz aufzugeben, erleidet ihre Überlieferung sehr leicht eine völlige Verdunkelung, ja oft eine Unterbrechung, die den Einblick in ihre wahre Geschichte späteren Geschlechtern ausserordentlich erschwert und allerlei Entstellungen Thür und Thor öffnet.

Unter den Verhältnissen, wie sie sich durch die kluge Politik der Päpste gestalteten, war der Tod des Laetus zwar nicht für die offizielle, aber für die geheime Akademie eine grosse Gefahr. Ob es den Brüdern gelang, einen Ersatz zu finden? In den neunziger Jahren des 15. Jahrhunderts hatte sich in Rom ein reicher Litterat, der Gedichte in der Volkssprache verfasste, niedergelassen und eine Besitzung an der Stelle erworben, wo einst die Gärten des Sallust gelegen hatten. Es war Angelo Coluzzi aus Sesi (geb. 1467), der bis dahin in Neapel als unabhängiger Mann gelebt hatte. Die Freundschaft, die ihn mit Joh. Pontanus und Sannazaro verband, lässt mit Sicherheit auf seine Zugehörigkeit zu deren Kreise schliessen, der seinen Mittelpunkt in der „Academia Antoniana", bezw. „Pontana" zu Neapel besass. Dieser „Poet" wurde nach Laetus' Tode das Haupt der Akademie und zwar, wie es scheint, beider „Akademien", der päpstlichen wie der freien. Jedenfalls wissen wir, dass er ebenso wie Laetus in seinem Hause ein „Museum" besass mit Bildern, Inschriften u. s. w., dass bei ihm akademische Sitzungen und Gastmahle stattfanden u. s. w. Coluzzi wurde späterhin von der Kurie in ihr Interesse und in ihren Dienst gezogen, und wir wissen nicht, wie lange er († 1537) an der Spitze der römischen Akademie geblieben ist.

Die tiefgreifenden Veränderungen und Erschütterungen, welche in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts wie im ganzen Abendlande so auch in Italien vor sich gingen, haben die Geschicke der freien Akademien in ungünstiger Weise beeinflusst, und bei der Zurückdrängung, die sie erfuhren, ist es heute sehr schwierig, ihre stille Wirksamkeit geschichtlich zu verfolgen.

Sicher ist nur, dass die Inquisitoren sie in den Zeiten der grossen religiösen Bewegung als Sitze und Herde der Reformation betrachteten und behandelten und dass Papst Paul III. († 1549) von den gleichen Gesinnungen wie Paul II. gegen gewisse Akademien erfüllt war. Es ist in dieser Beziehung sehr charakteristisch, dass eine der berühmtesten reformatorischen Schriften Italiens „Die Summe der h. Schrift" (Sommario della Sacra Scrittura), die um 1535 in Italien weit verbreitet war, nach dem Urteile der Inquisition aus den Kreisen der Akademien stammte, wie sie denn thatsächlich innerhalb der Akademie der Grillenzoni in Modena um 1537 Verteidiger fand[1]).

„Der freie Geist, sagt Alfred von Reumont[2]) in seiner Geschichte der Akademie der Crusca, der einst die Ratsversammlungen der republikanischen Kommunen belebt und in den Loggien der vornehmen Bürgerhäuser nur zu häufig das Vorspiel des

---

[1]) Näheres über diese Sache bei K. Benrath, Die Summa der Heiligen Schrift. Lpz. 1880. S. IV ff.

[2]) Beiträge zur ital. Geschichte VI (Berlin 1857) S. 144.

Clubbistenwesens späterer Jahrhunderte gegeben hatte, suchte neuen Spielraum" und hatte ihn in den „Compagnien" und „Akademien" gefunden.

Thatsächlich waren die Mitglieder der letzteren, obwohl stark bedrängt und zu allerlei Anpassungen genötigt, fortgesetzt nach der Art fleissiger Bauleute thätig, und die Nachrichten, welche wir von der „Compagnie zur Kelle" zu Florenz aus den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts besitzen, beweisen, dass die Brüder bei ihren Versammlungen „in abito di muratori", im Kleide von Maurern, d. h. mit Schurzfell und Kelle bekleidet waren [1]).

Diese Sozietäten der „Muratori", die in den Loggien wohlhabender Mitglieder ihre Arbeiten und Versammlungen mit Brudermahlen abhielten und die unter sich drei Grade besassen, stehen zu den Akademien in sehr nahen Beziehungen.

Zu den letzteren gehört unter vielen andern die Akademie der Crusca, in deren Listen (ebenso wie bei andern Akademien) auch viel Deutsche erscheinen. Am 21. Juli 1600 wurde hier Fürst Ludwig von Anhalt aufgenommen, der seit 1617 der Begründer der Akademie des Palmbaums geworden ist. Die Geschichte dieser fälschlich sogenannten „Sprachgesellschaften" kann als bekannt gelten [2]).

---

[1]) Näheres hierüber bei Keller, Zur Geschichte der Bauhütten etc. in den M.H. der C.G 1898, S. 40 ff.

[2]) Vgl. Keller, Comenius und die Akademie der Naturphilosophen des 17. Jahrh. M.H. der C.G. 1895, S. 1 ff.

Kants Platonismus.

Von

Dr. **G. A. Wyneken** in Berlin.

Paulsen[1]) sagt auf S. 306 seiner kürzlich erschienenen Schrift über Kant, nachdem er den metaphysischen Grundgedanken der kantischen Moralphilosophie kurz angegeben hat: „Es ist der Platonismus Kants, der hier als Grundform seiner Weltanschauung zu Tage liegt.“ Gewiss für Manchen ein überraschender Ausspruch, der überdies Paulsens ganzer Darstellung recht eigentlich zum Motto dienen könnte. Platon, der Vater aller europäischen Metaphysik, soll zum Ahnen Kants werden, des grossen Zerstörers der Spekulation? Zwar weiss man, mit welcher Ehrerbietung Kant von seinem grossen Vorgänger redet. Er ist ihm „der erhabene Philosoph“, mit dem er sich an jener Stelle, wo er die „Ideen“ in die Kritik einführt, ziemlich gründlich und höchst tiefsinnig auseinandersetzt. Eine Äusserung, die er bei dieser Gelegenheit thut, kann uns vielleicht ein nützlicher Fingerzeig werden: „Ich merke nur an, dass es garnichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte.“ Dies Wort lässt immerhin durchblicken, dass Kant nicht nur Schriften Platons studiert hat, sondern auch in seiner eigenen Person mit Bewusstsein den Vollender des Platonismus (oder wenigstens der Ideenlehre) erkennt. Nur vorläufig sei hier angemerkt, dass ihm auch schon Schopenhauer diese Stellung zuerkannt hat (vgl. z. B. Welt als Wille u. Vorstellung. II, § 31).

Eins ist gewiss und wird durch den Zustand der kantforschenden Gelehrtenwelt allein schon hinlänglich bewiesen: nicht auf der Oberfläche seines Systemes wird jener Platonismus angetroffen werden; hat es mit demselben seine Richtigkeit, so ist er gewissermassen Kants Geheimlehre. Andrerseits aber könnte solche Arkandisziplin in uns kein grösseres Interesse beanspruchen, als

[1]) Frommanns Klassiker der Philosophie Band VII. J. Kant von Fr. Paulsen. Stuttgart 1898.

etwa Kants Tischreden oder Lebensgewohnheiten für uns haben, wenn sie sich nicht als ein wesentliches Glied, ja, als den Sinn seines Philosophierens überhaupt erweist; denn nicht der Königsberger Professor interessiert uns, sondern allein jenes einheitliche, grosse Ereignis der Weltgeschichte, das den Namen Kant trägt. — Wir müssen uns also vor Allem über die Macht klar werden, die sachlich Kants Denken beherrscht, abgesehen von aller persönlichen Furcht oder Neigung; und diese Macht stellt sich dar als das, was man Methode nennt. Über Kants Methode scheint noch immer eine merkwürdige Unklarheit zu herrschen; und doch dünkt mich, sie habe längst eine ziemlich mustergültige Darstellung und Kritik erfahren, nämlich durch Hegel[1]). Auch Paulsen betont verschiedentlich, Kant verschmähe es, von der sinnlichen Erfahrung aus zur Metaphysik vorzudringen. Ich meine aber, gerade der gewöhnliche Erfahrungsbestand war die Grundlage seines Denkens; und die Art seines Fortschreitens der apagogische Beweis. Gegeben ist der allgemeinbekannte Erfahrungsbestand der Welt; wie ist er zu erklären? Angenommen, seine allgemeinen Formen, Gesetze — denn die Subjektivität des Inhaltes, der sinnlichen Qualitäten war längst erkannt — seien objektiv: so ist der vorliegende Bestand (d. h. die Voraussetzung) unmöglich. Also ist die Welt subjektiv, d. h. nur ein Gedachtes, oder als Prozess: ein Gedachtwerden (cogitari). Hier geht Hegel weiter, um nur von ihm als der letzten endgültigen Form des Fichte-Schellingschen Gedankenganges zu reden. Also, sagt er, ist subjektiv und objektiv identisch. Die (subjektiven) Kategorien sind in Wahrheit höchst objektive Formen. Und wiederum, da sie in dem Subjekte liegen, ist das Subjekt, der Weltträger, auch Produkt der objektiven Welt: in ihm kehrt sie in sich selbst zurück; ein Gedankengang, der durchaus vom kantischen Systeme abgeleitet werden kann. Wir haben also die drei Stufen, die nicht nacheinander sind, sondern zusammen das ewige (= unzeitliche) Weltgesetz ausmachen: Objekt, Koinzidenzpunkt von Objekt und Subjekt, Subjekt; welches wiederum nach seiner objektiven Seite die Formel „Idee, Natur, Bewusstsein", in Beziehung aufs Subjekt aber die Formel „Seele, Leib, Geist" hat.

Vergleichen wir nun diese Grundanschauung mit der Kants, so fällt sofort auf, dass Kant wenigstens dieselbe Dreiteilung des Seienden durchführt: Welt an sich, Erscheinungswelt (Natur), Bewusstsein, worauf auch Paulsen (S. 145 ff.) hinweist[2]). Aber der

---

[1]) Vgl. des Näheren meine Schrift: Hegels Kritik Kants. Zur Einleitung in die Hegelsche Philosophie. Greifswald 1898.

[2]) Hier gleich eine grundlegende Bemerkung. Will man den Parallelismus zwischen Platon und Kant untersuchen, so gilt es, das ältere und einfachere System zur Grundlage der Vergleichung zu machen, sintemal man natürlich nicht erwarten kann, den transscendentalen Idealismus bei Platon zu entdecken. Es handelt sich also nicht um diesen, sondern darum, ob

grosse Unterschied liegt darin, dass bei Kant wohl Erscheinungswelt und Bewusstsein verbunden sind, sich sozusagen gegenseitig zum Ausdrucke bringen, dagegen aber die erste Stufe völlig von jeder Verbindung losgelöst ist; während gerade sie bei Hegel den Mutterschoss alles Seienden bildet, den Urgrund, aus dem es sich ganz ableiten lässt. Dieser Unterschied ist grundlegend und kann er nicht beseitigt werden — ist dann ernstlich an einen Platonismus Kants zu denken? Hic Rhodus, hic salta.

Ja, an einen Platonismus. Denn Hegels Lehre kann mit Fug so bezeichnet werden. Es ist ja kein Zufall, dass jene erste, alles erzeugende Stufe (die Idee) bei beiden denselben Namen trägt. Sie ist der Inbegriff aller Gesetzlichkeit; und wer monistisch denkt (wie Platon n i c h t that), kann schliesslich als Seiendes nur noch Gesetze, ohne andern Inhalt, als sich selbst anerkennen — wie Hegel that. Infolgedessen ist die Natur nur ein Ausdruck der Idee, und der Geist ebenfalls, nämlich der durch die Natur hindurchgegangenen Idee; und also eine Kausalität von der ersten bis zur letzten Stufe durchgeführt.

Das erinnert uns wieder an Kant. Er will ja auch eine solche „Kausalität“ zwischen Ding an sich und Erscheinung. Nicht d i e Kausalität, welche wir in der Kategorientafel finden, sondern eine andere, die wir nur nach Analogie jener denken können: die Kausalität des nichtkausalen Bereiches, das Gesetz der Freiheit. Freilich, gerade diese Lehre soll die Achillesferse seines Systemes sein. Gerade sie wird so oft als eine jener persönlichen Meinungen behandelt, um die wir uns nicht bekümmern wollten.

Paulsen sagt (S. 154) mit grossem Rechte, dass Kant jenen jacobischen Einwurf sich selbst gemacht haben würde, hätte seine Lehre einen gegen die Kategoriendoktrin verstossenden Sinn; es handelt sich hier eben um eine andre Kausalität, und von Interesse ist es, wie Paulsen sie sich denkt, ohne sich übrigens auf Kant berufen zu können: „ein Verhältnis innerer Bedingtheit, wie zwischen Grund und Folge im logischen Denken“. Das heisst also nach der Weise des Spinoza. Aber er hat noch eine zweite Ansicht darüber: „die noumena bestimmen sich, wie sich die Teile eines Kunstwerks bestimmen“ (S. 193). Um von dem unglücklichen Doppelterminus „Kausalität“ loszukommen, wollen wir als den allgemeineren Begriff einführen die Notwendigkeit; und konstatieren von ihr vorläufig drei Arten: die kausale, die logisch-syllogistische und die künstlerische; die beiden letzten Arten be-

---

beide eine gemeinsame m e t a p h y s i s c h e Grundlehre haben, die aber natürlich bei Kant sich aus seinem Kritizismus als dessen notwendige Voraussetzung erweisen lassen muss; als seine Voraussetzung, nicht als seine Folge, denn das wäre eine unhistorische Antizipation. — Es liesse sich sonst auch noch ein anderer, gewissermassen erkenntnistheoretischer, triadischer Parallelismus nachweisen von Ding an sich, Erscheinung und Anschauungsformen — den letzteren entsprächen dann Platons μαθηματικά.

herrschen nach Paulsen den mundus intelligibilis. Wenn es bewiesen wäre, so wäre das etwas, aber nicht die Hauptsache. Wir müssen laut unsrer Fragestellung vor allem wissen: nicht, welche Notwendigkeit zwischen den noumenis, sondern zwischen diesen und den phaenomenis herrscht, was doch offenbar etwas anderes ist.

Angenommen, wir hätten eine solche Kausalität bei Kant entdeckt, hätten ein Gesetz gefunden, nach dem die Dinge an sich die Erscheinung hervorbringen — so wäre damit zunächst wohl für Kants festgehaltene Metaphysik, ja, für seinen Dogmatismus etwas bewiesen, nichts aber für seinen Platonismus. Denn das Eigenartige des Platonismus ist, dass das Wirkliche, der mundus intelligibilis, nichts Konkretes, sondern etwas Abstraktes ist; nur der Schein ist konkret, und je weiter sich das Absolute mit dem Scheine einlässt, um so konkreter wird es. Nun lehrt auch Kant, dass das Konkrete Schein sei; und so ist sicher, dass das Absolute nur abstrakt sein kann. Das folgt auch mit Notwendigkeit aus dem Zusammenhange seines Systemes; denn dazu, dass etwas ein konkretes Ding dieser Welt werde, ist notwendig, dass es Gegenstand der Wahrnehmung, also blosse Erscheinung sei. Etwas Anschaubares (d. h. eben Konkretes) kann das Absolute, das in sich Wahre, nicht sein; die Frage ist also: giebt es etwas Absolutes, das ganz abstrakt wäre? Bekanntlich findet Kant dies im kategorischen (d. h. absoluten) Imperative, der keine konkrete, sondern nur ideelle Existenz hat (also, beiläufig gesagt, durchaus nichts mit dem Gewissen zu thun hat oder überhaupt Gegenstand des Bewusstseins werden kann, zu welchem plumpen Missverständnisse leider Kant selbst den meisten Anlass gegeben — dann wäre er ja eine konkrete Kraft. Vgl. z. B. Grundl. z. Metaph. der Sitten, Bd. IV, S. 268 [1]) und Schopenhauers noch immer gültige Auslegung im § 6 der Grundlage der Moral).

Nun fehlt nur noch, dass wir einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Sittengesetze und der Erscheinungswelt herstellen. Fichte hat dies in grösster Klarheit gethan, wenn er lehrt, das Gesetz habe, um sich realisieren zu können, die Wirklichkeit (oder Unwirklichkeit) geboren; die Existenzkraft der Welt ist dann das Streben des Sittengesetzes nach Verwirklichung. Dies hat Schelling ergänzt, indem er mit dieser Selbstrealisierung wirklich Ernst machte: überall, wo die Natur existiert, muss sie also in Kraft des absoluten Gesetzes existieren (nicht nur als Milieu bewussten, menschlichen Willens) — also ist es ein unbewusstes Gesetz, welches sich realisiert, sein Zweck ist ihm noch unbewusst, und das moralische Bewusstsein ist die erste Stufe zum Bewusstwerden, als die oberste Spitze des Absolutums. Und bekanntlich liegen auch die Wurzeln der Schellingschen Ergänzung bei Kant:

[1]) Kant wird hier zitiert nach der chronologischen Hartensteinschen Ausgabe von 1867/68.

in der Kritik der Urteilskraft; denn es giebt auch einen theoretischen Imperativ, der mich zwingt, die Natur unter dem Gesichtspunkte des Zweckes zu betrachten, sobald ich von der blossen Anschauung zur Ordnung und Verknüpfung ihrer Glieder übergehe, also mir theoretisch das Nicht-ich assimiliere.

Wieweit aber darf man diesen Platonismus bei Kant selbst finden? Zunächst ist an seine geschichtliche Übergangsstellung zu erinnern; er kam von der Monadologie her, und trat zu derselben in die Antithese durch den skeptischen Relativismus; damit hatte er das Konkrete freilich aufgelöst in Abstraktes, nämlich in zufällige Beziehungen. Die Synthese fand er, indem er die Bestimmungen beider vorangegangenen Zeitabschnitte umkehrte: die Welt an sich abstrakt, und die gegebene Welt konkret dachte. Allein es ging ihm hier, wie in der Erkenntnislehre: zu dem einfachen Satze, dass Sinnlichkeit und Verstand nicht Werkzeuge des Erkennens seien, sondern dass die erste Thatsache das Erkennen selbst sei, der Denkvorgang, zu dieser einfachen Erkenntnis drang er nicht durch. So auch in der Metaphysik; die Welt an sich ist nicht das Sittengesetz selbst, sondern — Mittel oder gar Objekt desselben; so giebts in Wahrheit zwei Welten an sich, und die letzte, höchste erst ist das Sittengesetz, das Fichte dann einfach Gott nannte, die zweite ist die der Dinge an sich (vielleicht monadenähnlich, jedenfalls konkret und also nach Analogie der Erscheinung gedacht); und da gerade zwischen dieser und der Erscheinungswelt jede Notwendigkeit unterbrochen ist, lässt er beide so oft zusammenfallen: ich sehe die Dinge an sich, wenn auch nicht so, wie sie sind — ein in der That den Kritizismus verleugnender Sprachgebrauch, wenn man ihn nicht etwa im Fichteschen Sinne auslegen will — den er aber einmal in der zweiten Ausgabe der Kritik ausdrücklich rechtfertigt: Bd. III, S. 78, Fussnote.

Dass der Ausweg unerlaubt ist, das Sittengesetz für die Form und das Gesetz der Monadenwelt zu erklären, liegt auf der Hand: denn wie kann das abstrakte Ideal eine dinglich gedachte Masse beherrschen! Es sei denn, dass die Dinge an sich als Seelen gefasst werden; dann könnte man auf den platonisch-aristotelischen Gedanken verfallen, die Seelenwelt sehne sich nach dem Ideal, und werde insofern von ihm beherrscht. Leibniz freilich verfiel auf diese Art der Notwendigkeit nicht, sondern forderte eine zweite praestabilierte Harmonie (z. B. im § 87 der Monadologie). Denn im Grunde liegt bei ihm schon die Zweiteilung des mundus intelligibilis vor. Es ist ja auch an sich garnicht einzusehen, wie aus dem Monadenkosmos ein Imperativ entspringen soll.

Es hat etwas auf sich mit dieser Heranziehung des platonisierenden Gedankens. Denn es ist ja das Sittengesetz das Natur-

gesetz der reinen Willenswelt; nur freilich auch zugleich das imperativische Gesetz (Gebot) der unreinen, erfahrungsmässigen Bewusstseinswelt. Und bekanntlich vermag Kant, wie Platon, sich diese Thatsache nur aus einem unzeitlichen Sündenfall zu erklären [1]), ja, er hätte mehr sagen müssen: dass es überhaupt eine Welt des zureichenden Grundes, also eine heteronome Willenswelt giebt, ist selbst nur Erzeugnis und Symptom des Sündenfalles.

Mit Hilfe dieser Annahme löst Kant also die Frage nach der Notwendigkeit zwischen Ideenwelt und Erscheinungswelt, d. h. erklärt, warum eine solche Notwendigkeit nur noch in so kümmerlichem Masse vorhanden ist. Freilich löst er sie bloss anthropozentrisch und psychologisch, wie er nun einmal denkt; was geht ihn die Natur an, die schliesslich doch nur meine produktive Einbildungskraft und deren seelischer Apparat auf dem Gewissen hat.

Übrigens sei schon hier im Anschlusse an die erwähnten Hypothesen Paulsens darauf hingewiesen, dass die bewegende Notwendigkeit der platonischen Welt freilich die logische sein musste, denn sie besteht aus Begriffen; das hat aber erst Spinoza wirklich durchgeführt, denn Platons Notwendigkeit ist vielmehr die künstlerische, da er sich die Begriffe wieder als angeschaute Formen (*εἴδη*) dachte, nicht als reine: er dachte als Grieche plastisch. Die logische Notwendigkeit nämlich und die künstlerische lassen sich so vereinigen, dass erstere auf die reinen, letztere auf die angeschauten Begriffe geht. Es ist aber schon hier klar, dass die Kausalität so wenig, wie die Rationalität (und auch nicht die angeschaute Rationalität) Kants intelligibele Notwendigkeit bildet, sondern — eine Finalität.

Die nächste Frage wäre nun, ob es denn jene reine Willenswelt wirklich giebt, die wir dann einfach mit der Monadenwelt (Welt an sich No. 2) gleichsetzen könnten, um so den Monismus im mundus intelligibilis wiederherzustellen: eine Welt an sich, deren Form die sittliche Idee wäre. Und da ist nun das Wunderbare, dass ja mein intelligibeler Charakter frei, d. h. autonom, also ein reiner Wille ist, ohne dass er aber Bürger jener Ideenwelt wäre, denn er ist es ja gerade, dem das Böse zur Last fällt, und — der sich in meiner sittlichen Heteronomie äussert. Jedennoch empfindet er allein (und „ich" nur, soweit ich nicht Erscheinung, also mir meiner nicht bewusst bin) jenes Gesetz! Harmlos stellt Kant die beiden Funktionen der intelligibelen Welt, Grund der Sinneswelt und zugleich Träger der dieser genau ent-

---

[1]) Merkwürdiger Weise wird von Paulsen Kants tiefe und notwendige Lehre vom Bösen nur ganz kurz gestreift. Uns ist sie auch für unsere Methode ein wichtiger Beleg, insofern hier noch Kant selbst in seinem letzten grossartigen Werke eine Lehre ausgesprochen hat, die bis dahin nach seinen Voraussetzungen zwar schon notwendig zu postulieren war, aber noch unter der Bewusstseinsschwelle seines Philosophierens lag.

gegengesetzten Autonomie zu sein, einfach nebeneinander, ohne den doch ganz notwendigen Schluss zu ziehen, dass das Widersprechende nicht von derselben Verstandeswelt gelten kann. — Also auch hier eine Zweiteilung: der intelligibele Wille an sich autonom, aber zum Teil, soweit er nämlich Träger meiner selbstsüchtigen Persönlichkeit ist, ausserhalb des Bereiches des sittlichen Kosmos!

Kombinieren wir nun, was wir als Kants Aussagen einerseits über die objektive Welt an sich und andrerseits über die subjektive Wirklichkeit (des Ich) gefunden haben, so ergiebt sich als das metaphysische Schema seiner Moralphilosophie folgendes:

	Objektiv.	Subjektiv.
I.	Das Gesetz.	
II.	Die reine Willenswelt.	Der intelligibele Charakter an sich.
III.	Die Dinge an sich (Monaden?).	Der intelligibele Charakter als böse.
IV.		Die Erscheinung.

und offenbar geht durch die Mitte (zwischen Stufe II und III) der grosse Strich des Sündenfalles, und er geht mitten durch die menschliche Seele hindurch. So würde also moralphilosophisch betrachtet Kants Metaphysik ausgesehen haben, hätte er sie geschrieben. Und in der That, die Verwandtschaft mit dem Platonismus liegt auf der Hand. Man erinnere sich, welche Schwierigkeit im platonischen Systeme die Begriffsbestimmung der Seele macht, dieser mittleren Proportionale zwischen Idee und Erscheinungswelt, dieser fast irrational konkreten Idee, dieser den Ideen ebenbürtigen Nicht-Idee! Platon vermochte die Schwierigkeit nicht monistisch aufzulösen; seine christlichen Nachfolger thaten es, indem sie die Welt entstehen liessen aus gefallenen Ideen (Origenes). Wie entsteht nun bei Kant die Seele? Sie ist offenbar dazu da, dass die sittliche Idee sich in ihr verkörpere. Dazu aber würde noch eine abstrakte, lichte, reine Willenswelt genügen. Woher die konkrete Seele? Konkret sein heisst determiniert sein, also ist ihr Konkretsein sicherlich schon Folge des unbegreiflichen Sündenfalles, der die Heteronomie geschaffen hat. Es kann zwar nicht verkannt werden, dass die Doppelheit des intelligibelen Charakters von Kant nie ausgesprochen worden ist. Ihm ist der intelligibele Charakter frei und doch Ursache des erscheinenden Bösen, also der Unfreiheit. Der Gedanke, den auszusprechen er mit diesem ungelösten Widerspruche vermeidet, ist: dass die sittliche Änderung der Seele auch eine naturhafte zur Folge gehabt habe. Denn hiervon wäre ja wiederum die Konsequenz gewesen, dass auch die Erlösung mit einer naturhaften Änderung verbunden sein müsste; was die an sich schon fast unüberwindlich schwierige Lehre von der Wiedergeburt durch den eigenen Entschluss (Religion Bd. VI S. 142) ganz unmöglich gemacht hätte. Platon denkt hier folgerichtiger, wenn er die Einkehr des sozusagen sola gratia gottgegebenen Eros

für den Anfang der Erlösung erklärt. — Woraus erklärt sich bei Kant die individuelle Seele? Wie kann das Abstrakte konkret werden?

Ich wüsste wohl einen Ausweg, den aber nicht Kant, sondern fast tausend Jahre früher sein grosser Vorgänger Johannes Skotus Erigena gefunden hat. Dieser sagt: sein heisst gedacht werden (was kantisch genug klingt); also ist auch Gott nur so weit, als er gedacht wird, d.h. von sich selber; dadurch wird Gott gezwungen, sich fortwährend selbst zu denken und zu konkretisieren; dann ist er selbst (als Subjekt) zwar ein Nichts, aber als Objekt wirklich und konkret; d. h. also, er lässt sich erkennen, und in dieser Verwirklichung Gottes entsteht die Seele. Die Anwendung auf Kant ist nicht schwer; man übersetze diese Lehre aus dem Erkenntnismässigen ins Willenhafte — fast scheint es, als tauche da aus verborgener Tiefe der eigentliche, letzte Grund des Kantischen Systemes vor uns auf. Und — wird Erigena, der keltische Hegel, nicht auch zu den Platonikern gerechnet?

Man stosse sich nicht an diesen Folgerungen und Parallelen, an die Kant selbst, das wissen wir recht gut, nie gedacht hat. In einem naturwissenschaftlich denkenden Jahrhundert bedarf unsere Methode eigentlich keiner Rechtfertigung. Denn eine geschichtsphilosophische Eingliederung Kants fordert, dass wir ihn sozusagen definieren, und uns fragen, wie denn die Seele beschaffen war, aus der alle diese Lehren stammen konnten? d. h. wir sehen das historische Ereignis „Kant“ nicht als eine Summe von Erkenntnissen, sondern als einen Organismus an, und das ist auch mehr, als wenn man ihn (wie die klassizistische Geschichtsphilosophie mit grossen Denkern thut) nur als ein architektonisches Problem fasst. Nicht als ob wir einer Betrachtung das Wort reden wollten, die Erkenntnisse und Schöpfungen eines Genies aus persönlichen Ereignissen ableitet (dergleichen ausserdem bei Kant zum Glücke kaum anzutreffen ist). Denn das heisst das Prinzip der Zufälligkeit erst recht auf die Spitze treiben. Sondern der Organismus, der sich im Systeme äussert, liegt selbst unter der Oberfläche des Bewusstseins; aber die Erkenntnis, dass es sich in der Menschheitsgeschichte letztlich doch um die Kämpfe und Äusserungen von Organismen, von Seelen handelt, zwingt uns zu der Methode, das unbewusste, eine Substrat eines Systemes in das Licht des Bewusstseins zu heben.

Vollenden wir den angefangenen Gedankengang. Das Soll des Gesetzes hat zum Zwecke, jene grosse, zwischen Stufe II und III befestigte Kluft zu überbrücken, und damit die Stufe IV zur Äusserung von I zu machen; es soll so sein, also ist es möglich; „und die Natur muss folglich auch so gedacht werden können, dass die Gesetzmässigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusam-

menstimme. — Also muss es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der andern möglich macht" (Kr. d. Urteilskraft Bd. V S. 182). Kausalität und Freiheit, beide in der Seele wurzelnd, vereinigt der Zweckbegriff; denn aus der Beweglichkeit des Verstandes entsteht das Urteil, jedes Urteil aber (das also neben den starren Verstandesgesetzen noch eine sie bewegende, anwendende Kraft, eben die „Urteilskraft" voraussetzt) besteht im Unterordnen unter ein Allgemeines (Prädikat), es muss daher in der zunächst stabilen, durch den Verstand geschaffenen Natur (d. h. also im Verstande) irgend ein Moment liegen, das jene Subordinierung oder die platonische Betrachtung des Kosmos nach Gattungen erlaubt; was an sich garnicht selbstverständlich ist. Da die Urteilskraft ein elementares Vermögen der Seele ist, so muss auch sie ein apriorisches Gesetz haben, ein transscendentales Prinzip, auch sie muss ihren Anteil empfangen an der grossen synthetischen Kraft der Seele, an der transscendentalen Einheit der Apperzeption. Nun schafft aber die Urteilskraft weder im Geringsten neuen Stoff, noch ändert sie die Form des gegebenen: sie lässt die Welt, wie sie ist, und also kann ihr Gesetz keinerlei objektive (= weltbildende) Gültigkeit haben, sondern muss sich nur als subjektiven Zwang unsres Denkens offenbaren, von nur ideeller Existenz sein.

Hier unterscheidet sich nun Kant wesentlich von Platon. Diesem waren die Ideen inhaltlich Gut der Seele, in ihr giebt es die Gattungen selbst inhaltlich als solche ideell (potentiell). Bei Kant dagegen existiert keine Gattung als solche a priori in uns, sondern nur der Form nach, nämlich als Prinzip der Gattungheit (sit venia verbo). Es ist eigentümlich, dass Platon hier sozusagen genetischer dachte, als Kant. Denn er geht einfach davon aus, dass, was ich habe, ich erworben haben muss; nun habe ich Gattungen (Ideen) in meinem Denken; in diesem Leben kann ich sie mir nicht erworben haben, denn die Wahrnehmung liefert sie mir nicht: also in einem vorzeitlichen Dasein. — Hier sei es mir vergönnt, auf ein wenig gekanntes, wunderbar tiefsinniges Fragment Lessings hinzuweisen: „Dass mehr, als fünf Sinne im Menschen sein können." (Werke, Ausg. von Lachmann Bd. 11 1839, S. 458, besonders §§ 6—8.) „Wenn die Natur nirgends einen Sprung thut, so wird auch die Seele alle Staffeln durchgegangen sein, ehe sie auf die gekommen, auf welcher sie sich gegenwärtig befindet", u. s. w. Wäre Lessing zum Metaphysiker geboren, wir hätten in ihm den einzigen, würdigen Erben Leibnizens. Man würde auf diesem Wege zu einer Art von transscendentalem biogene-

tischen Gesetze kommen, von dem ich der Philosophie der Zukunft die grössten Vorteile versprechen möchte. — Die Kehrseite der Sache ist, dass natürlich der immanenten Entwicklung durch Platons System der stabilen Ideen Thor und Thür verschlossen ist, während man dieselbe mit Kants Lehre von der bloss formalen Einwohnung der Gattung in uns vereinigen kann; denn wenn ich nun auch die Gattungen als werdende (als sich selbst bewegende Ideen) ansehe, so bleiben sie doch immer Gattungen gegenüber den Einzelnen, sie mögen sich inhaltlich ändern, sich spalten und durchkreuzen, wie sie wollen. Auch behält Kants Bemerkung, dass die Kontinuität der Formen eine blosse Idee sei, die nicht empirisch belegt werden kann, trotz oder neben Darwin Recht; denn allerdings kennt die Beobachtung nur diskontinuierliche Grössen.

Das Prinzip der Urteilskraft lässt uns also den Inhalt der Natur so betrachten, als ob derselbe (inhaltlich!) gattungsmässig oder systematisch gegliedert und also unserm Erkenntnisvermögen adäquat wäre; welches doch heisst, als sei die Natur — trivial gesprochen — nach unsern Begriffen geschaffen, oder als hätten sich unsre Begriffe in ihr verkörpert, seien ihre hervorbringende Ursache. „Weil nun der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objektes enthält, der Zweck ist, so ist das Prinzip der Urteilskraft die Zweckmässigkeit der Natur.“

Nun fassen wir zusammen. Von der Natur (die der Verstand hervorgebracht hat) gingen wir aus; eine Anwendung der Kategorien erheischt Urteilskraft, diese muss ein transscendentales Prinzip haben, und das kann kein anderes sein, als Zweckmässigkeit, und so ist der Zweckbegriff gleichsam (obwohl ohne objektive Geltung) aus der Kausalität deduziert. Soweit konnten wir von unten, nämlich der Erscheinungswelt oder der Natur aus in die Seele vordringen. Und jetzt kommt von oben die praktische Vernunft, um die von unten her gebotene Form, nämlich die Zweckmässigkeit der Urteilskraft, mit objektivem Inhalte zu erfüllen: so ist die Urteilskraft wirklich das „Bindeglied“ zwischen Verstand und Willen, der Zweck zwischen Kausalität und Freiheit. Die Urteilskraft verhält sich, aristotelisch gesprochen, zur praktischen Vernunft, wie der *νοῦς παθητικός* zum *νοῦς ποιητικός*. Denn den einzigen objektiv gültigen Zweck liefert bekanntlich jene obere Seelenschicht — man verzeihe diese altertümelnd klingende Darstellung — nämlich der reine Wille.

Was vertritt nun im platonischen Systeme die Urteilskraft? Was verbindet hier die Welt der Heteronomie und der Freiheit? Wir haben es schon angedeutet. Platon dachte naturhaft. Für ihn handelte es sich nicht darum, eine seelische Form zu finden, vermittels deren sich das Ewige denken liess, sondern einen Modus,

vermittels dessen man ewig werden könnte. Er musste sich nach einem Faktum umsehen, und die Thatsache findet er im Eros — dem dämonischen Bindeglied zwischen Welt und Idee, dem Vermögen des Schönen. Die eigentümliche Lust, die die Betrachtung des Schönen in uns erweckt, ist nach Platon die letzte Schwingung vom Enthusiasmus des Unbewussten, der Seele, die ihre heimatliche und adäquate Umgebung wiedererkennt, die Ideen. Was hier bei Platon objektiv und notwendig auftritt, haben wir bei Kant als ein Zufälliges: es kommt vor, dass Objekte sich ohne weiteres von selbst gattungsmässig ordnen und so meinem subjektiven Drange entgegenkommen [1]); sehe ich sie (oder ihre Teile unter sich) in diesem Verhältnisse zu einander, so empfinde ich die ästhetische Lust. Da aber das transscendentale Gesetz der Urteilskraft durchaus ohne objektive Geltung ist, so ists offenbar rein dem Zufalle anheimgestellt, ob Schönheit zustandekommt. Das ist nun ein fundamentaler Unterschied gegen das platonische System; denn in ihm ist die Schönheit gerade das Bindeglied zwischen der gefallenen Welt und dem Ideenkosmos. Die künstlerisch-geniale Intuition überbrückt die Kluft. Und demgemäss ist auch bei Platon das radikale Böse durchaus erkenntnismässig gefasst. Was ist das Schlimme an unserem Lose? Dass wir in einem Leibe stecken, der mit seinen Leidenschaften und der trügerischen Sinnlichkeit unsere Erkenntnis immer trübt und verblendet. Bezeichnender Weise findet sich dies Motiv bei Kant nie, und selbst in dem von ihm sich herleitenden Pessimismus spielt es keine grosse Rolle, obschon doch gerade Kant das Faustschicksal, „dass wir nichts wissen können", erst recht bewiesen hat. Für Kant ist das Böse in der Welt von willenhafter Entstehung und Beschaffenheit, es ist die Heteronomie des unreinen Willens, nicht das unreine Erkennen. Und somit wird der grosse Weltenriss auch nicht durch eine höhere Intuition, sondern durch den guten Willen überwunden; nicht die reine Idee, sondern das reine Soll ist die „Sonne" seines Systemes (vgl. Platon, Rep. VI, p. 508 ff.).

Übrigens ist einzusehen, dass darum nicht Kant, sondern Platon der Eckstein der Ästhetik bleiben wird. Wohin Kants Theorie führt, wenn sie von einem weichlichen Denker aufgegriffen und zum Gesetze der Produktivität gemacht wird, zeigt Schillers Anschauung von der Kunst, der nicht müde wird, dieselbe als Lüge zu feiern, als die holde Täuschung, die uns die bitteren Wahrheiten des Daseins freundlich verbirgt. Kant freilich hatte zum Glück zu viel Naturgefühl, um so zu denken; seine treffliche Lehre vom Genie beweist das und ist eins der zahl-

---

[1]) Dafür ist aber, das darf nicht vergessen werden, der kategorische Imperativ (und die Urteilskraft) von einer subjektiven Allgemeinheit, deren Platons Eros ebensosehr entbehrt, wie des Sokrates Daimonion.

reichen Stücke, in denen er auf einmal dem überraschten Leser sich weit über seine Schranken zu erheben scheint.

Der vom Sittengesetze beherrschte reine Wille soll also das Bindeglied zwischen der gegebenen Welt und der der Ideen werden. Es könnte zunächst scheinen, als müsste Kant sich gezwungen sehen, die Unvereinbarkeit der heteronomen Natur mit dem autonomen Willen festzustellen, und sozusagen Weltflucht predigen. Da tritt nun der grosse Gedankengang über das höchste Gut vor den Riss; denn indem wir uns durch das praktische Gesetz gezwungen sehen, einen unbedingten Zweck zu fordern, erinnern wir uns des Prinzipes der Urteilskraft, das uns das Recht giebt, auch theoretisch teleologisch zu denken, und uns also die Möglichkeit gewährt, das praktische Postulat zum Angelpunkte einer Metaphysik, d. h. eines theoretischen Weltsystemes zu machen. Gehen wir auf diesen Gedankengang ein.

Wie schon gesagt, hat Kant gar wohl bemerkt, wie unser Erkenntnisvermögen zerbrochen und nur halb ist. Wenn die produktive Einbildungskraft durch die Linse des Verstandes uns den Lichtstrom der sinnlichen Eindrücke als das bunte, aber zusammenhangende Bild projiziert, das wir Natur nennen, so vergessen wir, dass wir im Grunde nur uns selbst empfinden, wenn wir es betrachten, und haben uns unser so sehr entäussert, dass eine Rückwirkung jenes Bildes auf unsern Verstand stattzufinden scheint und wir in uns selbst reflektiert werden. Man muss nämlich — das wird soviel übersehen — bedenken, dass es einen doppelten Gebrauch der Kategorien giebt, trivial könnte man ihn den unbewussten und den bewussten nennen, der leider auch von Kant wohl nicht genügend unterschieden wird. Denn 1. sind die Kategorien notwendig, um die wirkliche, thatsächlich vorliegende Natur zustande kommen zu lassen (weltbildend), und 2. schaffen sie unsre subjektive Erkenntnis derselben, wenn wir über diese Natur reflektieren; dieser letztere Gebrauch geht uns hier an; da aber alle Erkenntnis in Urteilen besteht, so ists eigentlich die Urteilskraft, die diesen zweiten Kategoriengebrauch beherrscht. Und sie also ist die Trägerin dessen, was uns als die eine allgemeine Erfahrung (d. i. reflektierte Natur) zum Bewusstsein kommt. Nur erklärt sie aus sich noch nicht die Einheit oder Einheitlichkeit dieser Erfahrung. Denn mag sie ihrem Prinzipe gemäss noch so sehr Gattungen erfinden, das alles gäbe noch nicht eine Natur, d. h. ergäbe nicht im geringsten, dass alle Mannigfaltigkeiten „von einer einzigen obersten Gattung abstammten“ (Kr. d. r. V. Bd. III S. 444). Da wir nun aber einmal den monistischen Trieb in uns haben, den keine Erfahrung uns erregen kann, sondern der selbst jeder, auch der primitivsten, Einheitlichkeit und Systematik einer Erfahrung vorhergeht, so müssen wir eine apriorische Fähigkeit in uns postulieren, die uns das gegebene Zufällige und Partikuläre

als Totalität denken lässt, eine Fähigkeit, die also nicht das Weltbild, sondern nur unsere Urteilskraft beeinflusst, sie hat nur sie und ihre „zweckmässige Anstellung“ (Kr. d. r. V. S. 436) zum Gegenstande, d. h. dirigiert sie so, dass sie ein einheitliches Weltbild sehen muss. Diese Fähigkeit ist die (dialektische) Vernunft. Da nun aber die Urteilskraft gleichsam für solche himmlische Stimme taub ist, so muss ihr die Vernunft einen Zielpunkt vorhalten, auf den hinblickend sie jedesmal eine Einheit aller Gesetze bekommt. Dieser Zielpunkt — focus imaginarius, wie Kant geistreich sagt — ist die Idee, welche zwar keine objektive Realität (Existenz) und keine schöpferische (weltbildende) Kraft hat, wie die platonische, wohl aber praktische Kraft (Kritik d. r. V. S. 302). Man sollte denken, die Vernunft könne diesen Zwang überhaupt nicht ausüben ohne eine Art von Einverständnis oder prästabilierter Harmonie zwischen ihr und jenem objektiven Weltbild, indem sie entweder als transscendentales Vermögen an der Weltbildung (sogut, wie der Verstand) beteiligt oder aber beiden, der reflektierenden Urteilskraft und der objektiven Wirklichkeit, übergeordnet wäre. Kant neigt sich ersterer Lösung zu (vgl. z. B. S. 446), aber mit einer wunderbaren Abwandlung. Die Vernunft ist an der Weltbildung beteiligt, weil sie — den Verstand geboren hat. Daher entspringt also dem logischen Subordinationsvermögen desselben eine physische Subordination in der Wirklichkeit, weil die Subordination vom Verstande nicht erzeugt, sondern ihm von einem noch höheren Prinzipe eingegeben ist, freilich die blosse subordinierende Kraft ohne inhaltliche Kriterien, sodass das wirkliche System immer nur Idee bleibt.

Ob es also eine Welteinheit gebe, wie eine Begriffseinheit, wissen wir nicht, denn unsere Erkenntnis ist in der Mitte durchgeschnitten, und wenn wir auch die scheinbar konvergierenden Naturgesetze über sich selbst hinaus verlängern (S. 436) und ihren Einheitspunkt hypothetisch, nämlich in Beziehung auf unsere Erfahrung (S. 438, 455) postulieren müssen, so wissen wir doch absolut nicht, ob dieser Punkt ein imaginärer oder ein realer sei; genug, dass ihn wenigstens nichts hindert, real zu sein.

Hier wird nun recht der tiefe Unterschied zwischen Kant und Platon deutlich. Beide haben einen (auch bei Leibniz grundlegenden) Hauptgedanken: den von der Zufälligkeit der Dinge (Kritik S. 393 f.). Die Dinge sind unendlich bestimmt, d. h. logisch (durch Zweiteilung nach dem Satze des Widerspruches) unbestimmbar, sie sind Schnittpunkte unendlich vieler Möglichkeiten. Daraus schliesst nun Kant auf den Inbegrif aller Möglichkeit als ihren Urgrund, ohne den wir die Empfindung von der Unbestimmbarkeit der Dinge garnicht haben könnten. Und dieser Urgrund ist auch Platon nicht fremd; nur ist er bei ihm — das *μὴ ὄν*, das Nichts; und dies Nichts ist bei Kant — Gott, soweit er in die

theoretische Philosophie hineingehört. Wollte man Schlagworte prägen, so könnte man etwa sagen, Platon stehe auf der optimistischen, Kant auf der pessimistischen Seite. Wirklich offenbaren sich beide hier als Antipoden: was dem einen der Pol aller Wirklichkeit ist, ist dem andern der Pol der Unwirklichkeit. Noch ein anderer Gegensatz ist interessant. Kant denkt material, Platon formal; für jenen ist der Grund der Wirklichkeit der unendlich reiche Inhalt der Möglichkeiten (das ist ein Leibnizsches Relikt), für diesen aber die logische Form der Welt.

Und damit fällt nun jeder Anspruch der Theorie auf absolute Erkenntnis in Nichts zusammen, denn gerade das Absolute, zu dem sie gelangt, ist (theoretisch) ein Nichts, nämlich ein Begriff ohne zureichenden Grund. Weil erst durch die praktische Vernunft dieser zureichende Grund geliefert und also etwas Absolutes konstatiert wird, hat diese den Supremat über der Theorie, wiederum ein gewaltiger Unterschied gegen Platon. Kant freilich meint (S. 257), dieser habe seine Ideen „vorzüglich" in Allem, was praktisch sei, gefunden — ein offenbarer Irrtum. Nur eins liesse sich etwa sagen: dass auch Platons Ideen kategorische (absolute) Imperative seien, wenn auch nur theoretische, an die Intuition sich wendende.

Platons Ideen also tragen ihren Inhalt in sich, während die Kants klaffen und noch nach Wirklichkeit hungern, die ihnen erst von anderer Seite werden soll. Und dennoch gelangen beide, Kant und Platon, zu derselben Krönung ihres Werkes, zunächst wenigstens dem Worte nach: zum höchsten Gute.

Die bloss formalen, theoretischen Imperative Platons lassen eigentlich eine so materiale und konkrete oberste Idee nicht vermuten, man sollte als jene oberste Idee etwa das Seiende oder dergleichen erwarten. Allein da diese oberste Idee der Realgrund der untergeordneten ist, so muss sie in sich ein Prinzip tragen, das sie nicht in ewiger, starrer Unveränderlichkeit verharren, sondern im Gegenteil ganz relativ (für Anderes) und dadurch schöpferisch werden lässt. Dies ist das Wesen des „Guten".

Kants theoretischer Imperativ ist nur subjektiv, nämlich der teleologische Zwang in der Urteilskraft. Nun tritt der kategorische Imperativ auf, aber siehe da, sofort muss er, will er ins Bewusstsein dringen, sich dem psychologischen Apparate unsers Willens anbequemen, welcher nur von Beweggründen getrieben wird und nur nach Zwecken handelt, d. h. sich von der Urteilskraft bestimmen lässt (Religion Bd. VI S. 100 f., vgl. Grundlegung zur Met. d. S. Bd. IV S. 308). Darum also „erweitert sich" das Gesetz zu einer Aufnahme des moralischen Endzweckes der Vernunft, und nur begrifflich lässt sich dieser aus dem wirklich ins Bewusstsein tretenden Gesetze ausscheiden; d. h. Moral kommt nur vor als Religion — wie etwa Platon sagen würde: Philosophie kommt nur

vor als Religion. Dass aber auch bei Kant das summum bonum das oberste, absolute Prinzip ist, bewirkt allein, wie bei Platon, der theoretische Imperativ, das Prinzip des Zweckes, dem sich das Gesetz nun einmal anbequemen muss. So liegt das summum bonum bei Platon als Grund in der Vergangenheit, bei Kant als Zweck in der Zukunft.

Denn es ist die Verwirklichung des reinen Willens. Wäre seine Autonomie wirklich erreicht, so wäre zugleich die höchste Glückseligkeit (als Vollendung der rezeptiven Seite des Willens, nämlich des Begehrungsvermögens) und das sittliche Ideal (als Entelechie der aktiven Seite des Willens) erreicht.

Wir hatten gefunden, dass uns vor allem im Kantischen Systeme die erzeugende Notwendigkeit zwischen der Idee und der Natur aufzusuchen oblag; wir fanden wenigstens den Grund, warum eine solche Notwendigkeit nicht vorhanden war — nämlich wegen des „Südenfalles“ — und konnten feststellen, wie derselbe von Platon nur als theoretische Depravierung aufgefasst war, die durch Entwicklung sich beseitigen liess, während er bei Kant die Verkehrung des Willens war, ohne dass er die Erkenntnisschwäche daraus abgeleitet hätte. — Wir fanden dann aber unter dem gleichen Ausdrucke der Welt (und Seele) an sich einen doppelten Begriff schlummern, was uns bewies, wie wirklich nur der Sündenfall, d. h. die Scheidung der Ideen von den hervorbringenden Ursachen der Welt schuld war an der Antithese in der Erkenntnis. Diese Folgerung aus Kants Vordersätzen wird uns bestätigt, wenn wir sehen, wie die theoretischen Imperative (die Patrone der Dialektik und echtesten Repräsentanten der Zerrissenheit unsers Erkenntnisvermögens) sich als Kinder einer berechtigten Sehnsucht der Theorie erweisen, indem sie von der absoluten, praktischen Seite her erfüllt werden.

Somit ist unsere Untersuchung über Kants Platonismus beendigt, und es bleibt uns nur noch übrig, einen kurzen systematischen Überblick über das Gemeinsame und Verschiedene beider Systeme zu geben.

Kants System läuft aus in den unendlichen Fortschritt, an die Stelle der Erlösung, wie Platon sie lehrt, tritt die ewige Heimatlosigkeit der Seele, das ewige Suchen. Nun ist überhaupt ein absolutes Sollen und Wollen undenkbar ohne etwas Bleibendes, das es beständig zum Inhalte habe; der Inhalt eines Willens ist sein Zweck, ja, dieser ist sogar letztlich der Grund des Willens. Ein kategorischer Imperativ ist also nur möglich unter Voraussetzung eines Selbstzweckes als seines Grundes, und dieser Selbstzweck ist — die Person. Sie ist etwas Anderes, als bei Platon die wandernde, sich läuternde Seele, denn sie besitzt eine unveräusserliche Beschaffenheit, einen character indelebilis, der sie über Alles um sie her qualitativ hinaushebt — sie allein hat unbe-

dingten Wert in der Welt, sie kann ihre souveräne Würde nie einbüssen. Und diesem character indelebilis gegenüber sind alle „persönlichen Unterschiede“ (Grundl. z. Metaphysik d. S. Bd. IV S. 281 f.) und Eigenschaften nur accidentiell und kommen für den mundus intelligibilis nicht in Betracht; kurzum, hier giebt es keine Individualität, was ganz konsequent ist; denn wo gäbe es auf einander bezogene, wirkliche Individualitäten ohne Heteronomie? Und alle Personen (an sich) sind unter einem Gesetze vereinigt zu einem Reiche der Zwecke, jede aber hat nur soviel teil an demselben, als sie vom Gesetze beseelt ist und zu seiner Verkörperung beiträgt. Das Gesetz also, das jedes vernünftige Wesen in sich trägt, ist das allgemeine sittliche Weltgesetz, und somit ist in der That jede Person, jeder intelligibele Charakter Weltgesetzgeber; was entweder heisst: es giebt kein Individuum — oder aber: es giebt nur das eine, intelligibele Ich. Beides ist hier gleichbedeutend. Das „Oberhaupt“ jenes Reiches der Zwecke unterscheidet sich von den „Gliedern“ dadurch, dass es dem Sittengesetze, welches es so gut, wie jene, in sich trägt, nicht unterworfen ist; so bleibt nichts übrig, als dies „Oberhaupt“ mit dem Sittengesetze selbst zu identifizieren, wie auch bei Platon Gott die oberste Idee ist.

Nun aber scheinen wir mitten im Fichteschen Systeme zu sein. Aber dies Schicksal ereilt uns jedes Mal und an jedem Punkte, wo wir versuchen, die Kantischen Prämissen zu Ende zu denken. Man kann bei ihm sich nicht beruhigen, und kein Denker hat es gekonnt, die Geschichte beweist es. Die gesamte protestantische Philosophie der Neuzeit stammt ohne Ausnahme von ihm ab, denn gewaltig war die Kraft, mit der er Bresche schlug. Aber überall trägt seine Schöpfung das Kennzeichen des Provisorischen; sie ist sozusagen die verkörperte Idee des Anfanges, des Vorläufigen in der Philosophie, und gerade darin besteht ihr bleibender Wert; und infolge dessen erreichte er gerade das Gegenteil von dem, was er beabsichtigte: er wurde der Äolus, der die Stürme entfesseln musste, die er hüten wollte.

Hiermit nun treten wir an die letzte und ernsteste Seite unsrer Untersuchung heran. Wir fragen geschichtsphilosophisch, woher es denn eigentlich zu erklären sei, dass eine Verlängerung der Kantischen Lehre ein Analogon zum Platonismus giebt. Haben wir bisher Kant subjektiv sub specie aeterni betrachtet, indem wir nach seiner Seele forschten, nach dem verborgenen, ihm nicht bewussten Träger und Substrat seiner Individualität, so wollen wir zum Schlusse eben dasselbe objektiv thun und fragen, welche objektive Naturmacht, welche übergeordnete Idee seine Seele beherrscht hat.

Schopenhauer, der sonst jedes geschichtlichen Sinnes bar ist, hat als die Ahnen seiner eigenen Philosophie bezeichnet Kant,

Platon und die Inder, und hat auch, freilich nicht sehr eingehend, die Übereinstimmung zwischen Kant und Platon nachgewiesen. Wir haben als den formal wesentlichsten Unterschied des kantischen Systemes vom platonischen festzustellen, dass Kants Metaphysik erst aus seiner Lehre geschlossen werden muss, während die Platons vorliegt. Wir haben ja dasselbe mit Kant vorgenommen, was dieser, nach dem am Anfange erwähnten Ausspruche, mit Platon zu thun verheisst, um „ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand". Platon ist also formal eine Stufe weiter vorgeschritten. Heben wir dagegen Kant auf diese Stufe, so bekommen wir eine Philosophie, welche die gemeinsame Grundlage der nachfolgenden klassischen, germanischen Philosophie ist, vertreten vor allem durch Fichte, Schelling, Hegel, auch Herbart, Schopenhauer u. a.

Jene Dreiheit, die Schopenhauers Bemerkung uns an die Hand geben würde, nämlich die Analogie des indischen, hellenischen und germanischen Denkens, ist nun wirklich von merkwürdiger Bedeutung. Nicht nur wird sie durch die Thatsache belegt, dass offenbar der germanische Geist sich immer zu den Hellenen und neuerdings auch zu den Indern hingezogen gefühlt hat: ein Typus des Zurücksinkens zum Griechentume ist z. B. Goethe, zum Hinduismus Schopenhauer selbst — vor allen Dingen liegt wirklich in der Art, zu denken, bei diesen drei Rassen eine grosse Verwandtschaft. Bezeichnend für ihr Denken ist die aufgehobene Unmittelbarkeit; der Geist weiss sich nicht mehr eins mit der Natur, nimmt die Dinge nicht mehr, wie sie sind, als seinesgleichen und als von ebenbürtiger Wirklichkeit, sondern befindet sich in einem unglückseligen Gegensatze zum Gegebenen. Er fühlt sich mit der Natur entzweit und vermag nie durchzudringen zu ihrem eigentlichen Herzen: immer hält sie ihm den Schild der Erscheinung vor. Frei von der Natur fühlt sich nun das Ich in souveräner Erhabenheit, Einzigkeit und Macht. Es selbst ist Träger der erscheinenden Welt, es ist das Ewige, Göttliche, die Natur ist nur eine Krankheitserscheinung, ein Leiden des Ich. Wer das aber erkannt hat, wird ihrer auch mächtig. Das äussert sich nun auf drei verschiedenen Stufen. Beim Hindu in dem noch religiösen Gefühl vom Unterliegen der natürlichen Kraft unter der Wucht des Scheines, darum bannt er Spuk durch Spuk: der „betende" (d. h. zaubernde) Mensch ist Herr der Welt und ihrer Götter. Der Hellene hat sich vermittels seiner Kultur zu einem harmonischen Gleichgewichte mit der Natur hindurchgerungen, sie ist ihm schon ein Ausdruck des Ewigen, nur zu durchschauen braucht sie die Seele, und ihr ist geholfen, nur erkennend die Form vom vergänglichen Inhalte loszulösen. Auf der germanischen Stufe aber ist das Ich erstarkt, um seine theoretisch postulierte Überlegenheit nun auch zu verwirklichen: der Wille überwindet die Natur, und die P e r s o n wird der Endzweck des

Alls. Hiermit ist die Bestimmung des Hinduismus (und eines Atavismus, der zu ihm zurücksinkt) gerade umgekehrt, nicht mehr giebt das Ich seine Persönlichkeit auf zu Gunsten seines unpersönlichen Bestandes, sondern es gliedert sich alles Unpersönliche an, alles wird Geist. Damit bekommt die Welt ein Haupt, das Werden ein Ziel, es ist Geschichte möglich, ja, alles ist Geschichte, nämlich der Entwicklungsgang des sich selbst verwirklichenden Ich oder Geistes.

Diese Philosophie hat Kant angebahnt, er hat das Denken persönlich gemacht. Und das ists, was ihn von Platon unterscheidet. Auch Platon hat die Entdeckung gemacht, dass das Denken das Absolute und schlechthin Letzte sei, von dem uns die Welt der Dinge eben trennt. Und eine Seite seiner Ideenlehre (vgl. etwa den Anfang des 6. Buches der Republik oder den Schluss des Menon) stimmt mit der kantischen überein, nach der die Idee ein transscendenter, unserm Instinkte eingepflanzter Begriff ist. Aber vermittels dieser Begriffe kann auch nach und nach die Schranke der Endlichkeit wirklich überwunden werden, bis die Seele wieder in ihrer adäquaten Umgebung schwebt; den Gedanken des I c h hat Platon noch nicht gedacht, wie überhaupt sich der antike Mensch zu den modernen arischen Rassen verhält, wie die Pflanze zum Tiere. Kant hat begriffen, dass man nicht ins Heil, in den mundus intelligibilis hineinwachsen kann, sondern dass in der Ichheit, der in sich konzentrierten Seele selbst eine Qualität liegt, die uns beständig von der Welt der Idee fern hält. Nicht eine unpersönliche Begabung also, sondern nur eine persönliche That kann da helfen.

Scheinbar lehrt ja Platon den Sündenfall viel kräftiger, als Kant; und dennoch giebts bei ihm wiederum bruchlose Entwicklung herab und hinauf. Die giebts bei Kant n i c h t, der Zwiespalt ist vielmehr die Seele seiner Lehre, und er hat die Philosophie der Romantik bis zum Pessimismus angebahnt. Freilich, wer einmal den Gedanken des Ich so stark empfunden hat, wie Kant in seiner Moralphilosophie, für den giebts nur die Wahl: entweder der Wille ist ganz rein und autonom, oder das Bestehende ist prinzipiell verderbt, denn das Ich ist eine Einheit. Dieses Bewusstsein von der Schuld und Verantwortung, ein Erzeugnis des Christentumes, schränkt auch Kants Pantheismus ein. Im Grunde giebts zwar bei ihm nicht, wie bei Platon, eine Vielheit von Seelen, sondern nur die Einheit des Gesetzes; darum ist aber auch bei ihm die Natur nicht eine Erscheinung der Gottheit, sondern blosses Mittel zum Dasein der Person. Platon dachte seine wirkliche Welt durchaus nach Analogie der Natur, die Vielheit also als eine wirkliche Folge aus einem Grunde, nicht als Bedingung zu einem Zwecke, er war wirklicher Pantheist. Kants Lehre wurde sehr bald zum Atheismus fortgebildet.

Hiermit hoffen wir den Unterschied in der Stimmung beider Systeme — und das ist das Wichtigste — andeutend getroffen zu haben. Denn die Stimmung eines Werkes spricht zum Instinkte, durch sie offenbart sich mir das Ganze. Und in der That ist es nicht möglich, zwei so verschiedene, aber verwandte Denker durch Aufzählung ihrer einzelnen Lehren zu vergleichen, als hätten sie keine Seele — was nur zum Geiste spricht, bleibt Stückwerk. Auch der Forscher, von dessen Werk über Kant wir ausgingen, giebt wenig Belege zu seiner Behauptung von Kants Platonismus. Wer aber ein Organ für die Seele eines Werkes hat, für den genügen Hinweise; und wie wir selbst aus einzelnen Punkten uns den ganzen Kant ersinnen mussten, so wird auch ein solcher Leser den Sinn und das Ganze der Anschauung aus dem Stückwerke unsrer Ausführung wohl herausfinden.

Einige neuere Schriften über die Urzeit des Christentums.

Besprochen
von Univ.-Prof. D. **G. Schnedermann** in Leipzig.

1. Skizzen und Bilder aus Palästina kurz vor und nach unsrer Zeitrechnung und aus der Geschichte des Christentums von Frauenhand. Emden und Borkum, V. Haynel, 1895. VI u. 443 S. gr. 8⁰. geb. 6 Mk.
2. Jeschua ben Joseph. Eine Erzählung aus der Herodierzeit. Von Dr. Cornelius Rauch. VIII u. 562 S. 8⁰. Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchh. (Georg Böhme). 1899. 6 Mk.

Einer mich ehrenden Aufforderung der verehrlichen Leitung dieser Zeitschrift gemäss nahm ich mir gern vor, das hier an erster Stelle genannte Buch, welches ich vor einigen Monaten in der Wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung (1898, Nr. 144, 15. Dez.) zur Anzeige brachte, nochmals in Kürze zu besprechen, um so lieber, als mir die freundliche Erlaubnis zu Teil wurde, gleichzeitig mit dem an zweiter Stelle genannten Werke ebenso zu verfahren (vgl. Wiss. Beil. der Leipz. Ztg. 1898, Nr. 146, 20. Dez.), überdies auch einen kleinen Bericht von einer eigenen, weiter unten genannten Arbeit anzuschliessen.

Was die beiden zuerst genannten Werke anlangt, so würde freilich die Ausführung meiner Zusage unmöglich sein, wenn ich nicht einerseits Einiges von dem an jenem anderen Orte Gesagten hier wieder-

holen dürfte, und wenn nicht andrerseits am gegenwärtigen Orte eine eigenartige Beleuchtung angezeigt wäre. Unter der hierin liegenden doppelten Voraussetzung seien mir folgende Angaben über diese Schriften gestattet.

Die Verfasserin der „Skizzen und Bilder aus Palästina kurz vor und nach unserer Zeitrechnung und aus der Geschichte des Christentums" ist die jetzt nahezu neunzigjährige Wittwe eines Emdener Kommerzienrats. Da sie sich auf dem Titelblatt des vorliegenden Buches selbst nicht nennt, so sei ihr Name auch hier verschwiegen, doch mit dem Hinzufügen, dass ihrem Gemahl als ungemein fleissigen Hegel-Forscher in Nippolds „Neuester Kirchengeschichte" III, 1, S. 84 ff. (1889) ein ehrendes Denkmal gesetzt ist und dass sie selbst eine ausführliche, mit ihrem Namen versehene „Geschichte der altevangelischen Taufgesinnten oder Mennoniten" bereits vor Jahren in zweiter Auflage hat ausgehen lassen (Norden, Soltau, 1884, 2. Aufl. 1891). Auch die pädagogische Litteratur hat sie durch ein kleines Kabinetstück bereichert, indem sie ihre Erfahrungen in der Erziehung aufgezeichnet und bei einer festlichen Gelegenheit veröffentlicht hat[1]). Man hat mithin alle Veranlassung, über die Schaffenskraft dieser ehrwürdigen Greisin zu staunen, die nicht nur ihres grossen Hauses und ihrer Kinderstube treulich gewartet hat, sondern auch ihrem Gemahl treue Gehilfin bei seinen philosophischen Studien war und schliesslich zur Veröffentlichung eigener achtunggebietender Schriftwerke Kraft und Musse fand. Man wird nicht umhin können, einen Teil der Erklärung einer so ungewöhnlichen Leistungsfähigkeit in der Tüchtigkeit und der gemessenen Ruhe des niederdeutschen Patrizierhauses, dem sie angehört, einen weiteren Teil in ihrer Zugehörigkeit zur Mennonitengemeinde mit ihrer eigenartigen kraftvollen Geschlossenheit zu finden und mithin ein gutes Stück von demjenigen, was man an ihrer Arbeit zu bewundern und zu rühmen oder auch etwa auszustellen, jedenfalls zu beobachten hat, auf die Rechnung der so beschriebenen Umstände zu setzen. Allein weder jenes Haus noch diese Gemeinde sind denkbar ohne deutsches Volk und Vaterland, ohne christliche Kirche und Reformationsgemeinde. Deshalb sollten wohl in Vaterland und Kirche weite Kreise für solche ernste Bemühungen einer ehrwürdigen deutschen Christin Teilnahme haben und Gewinn darin suchen. Die eigentliche Bedeutung nun aber der „Skizzen und Bilder aus Palästina", von welcher aus der gesuchte Gewinn sich erschliessen wird, liegt nicht eigentlich in dem, was hier geboten wird: die Darstellungen sind fleissig gearbeitet und anregend geschrieben, aber begreiflicherweise aus zweiter Hand geschöpft — obwohl Werke wie die von Hausrath, Mommsen und Gieseler

---

[1]) Gedanken und Winke über die Frage, wie wir das Wohl unserer Kinder fördern können. Eine Festgabe. Gewidmet dem Mennonitischen Erziehungs- und Bildungsverein zum 25. Jahre seines Bestehens. Kaiserslautern, Buchdruckerei M. Blenk & Co. 1892. 30 S. gr. 8°.

(leider nicht Schürer oder Weber) und Übersetzungen von Josephus und Eusebius keine verächtlichen Hilfsmittel sind. Man wird auch nicht volle Ebenmässigkeit und Gleichartigkeit der Darstellungen verlangen wollen (die Geschichte der Herodier nimmt z. B. einen sehr breiten Raum ein), noch überall volle Richtigkeit im Einzelnen oder fachmännische Entscheidungen in schwierigen Fragen hier suchen. Nein, auf die Thatsache und Weise des schriftstellerischen Vornehmens der Verfasserin wird bei seiner Würdigung das Augenmerk zu richten sein. Sie betont selbst, es sei ihr ein religiöses wie ein Bildungs-Bedürfnis gewesen, ein deutliches Bild von der Urgeschichte der Christengemeinde für sich und die ihr Nahestehenden zu erwerben. Zu diesem Zwecke hat sie jene Werke studiert und diese Skizzen entworfen und dabei den schönen Erfolg erzielt, ein wenigstens in grossen Grundzügen und in vielen Einzelstrichen richtiges Bild zu gewinnen. Vermutlich lag einem Gliede der Mennonitengemeinde, welches der Gesamtkirche von vornherein kritischer gegenübersteht als die Glieder grosser Kirchenkörper, eine solche Frage sonderlich nahe; und wenn die Verfasserin als Mennonitin mit Vorliebe der Entstehung der mennonitischen Sondergemeinde in der Reformationszeit nachgespürt hatte, so bot sich ihr auch die Frage nach der Entstehung der christlichen Urgemeinde bald zur Erwägung an. Aber die Frage selbst, wie die gebrauchten Hilfsmittel ohne weiteres zeigen, ist doch nichts weniger als eine nur mennonitische. Vielmehr wird zu urteilen sein, das vorliegende Werk sei in des Wortes bestem Sinne ein Zeichen der Zeit, insofern man daraus erkennen könne, wie tief berechtigt die Arbeit der Theologie des nun dahingehenden 19. Jahrhunderts gewesen sei, insofern sie die Erforschung der christlichen Urzeit sich aufs ernstlichste vorgesetzt hatte und wie sehr ihr das seelische Bedürfen der Gemeinde, vor allem ihrer gebildeten Glieder, entgegenkomme. So mögen nun die Lehrer der Gemeinde in Kirche und Schule von dieser edlen Greisin lernen und sich sagen lassen, dass es Pflicht sei, die Anschauung des Volkes und der Jugend von der heiligen Geschichte in wachsendem Masse zu beleben, zu läutern, zu vertiefen, damit nicht das Buch auf die Dauer zu einer Anklage für diese Lehrer werde wegen dessen, was man im Unterricht verlangen könne, aber nicht erhalte!

Das zweite von den oben genannten Werken, dasjenige von Dr. Cornelius Rauch, mit dem Titel „Jeschua ben Joseph“ fällt in die gleiche Richtung der hier anzuregenden Teilnahme und kann deshalb kürzer besprochen werden. Erst in der letzten Weihnachtsfestzeit erschienen, einige Jahre später entstanden, ist sein Quellenbereich ein mehr der neuesten Zeit und Forschung entsprechender: Schürers Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu (2. A. 1886—90) und des in Palästina so heimisch gewordenen und um die Kenntnis des heiligen Landes für weitere Christenkreise so verdienten Pastors Ludwig Schnellers Schriften (bes. Kennst du das Land? und Evangelienfahrten 1892) — leider noch nicht Webers

Jüdische Theologie — führt Rauch selbst als vornehmlich benutzt an; doch zeigt das Buch auch ein eindringendes Studium von Werken über die Zustände im griechisch-römischen Weltreiche zur Zeit Jesu. Es liegt auf der Hand, dass das Bestreben des Verfassers im wesentlichen das gleiche wie dasjenige der Emdener Schriftstellerin ist, nur dass es auf neueren Anregungen ruht, in mancher Hinsicht, was bei einem humanistisch geschulten Mann ohnehin selbstverständlich sein sollte, wissenschaftlich tiefer gründen konnte und einen neuen Weg der Darstellung wählt: eben denjenigen der erzählenden Dichtung, um nicht zu sagen des Romans. Bekanntlich ist dieser Weg nicht neu. Man erinnere sich nur an ältere Erzählungen von Ben Hur oder an Franz Delitzschs Kleine Schriften: „Ein Tag in Capernaum" und „Sehet welch ein Mensch", auch an Pressels „Briefe von Priscelle an Salien" (1874 f.). Sieht man von Delitzschs immerhin vorwiegend archäologisch-geschichtlich gehaltenen und dabei durch künstlerische Feinheit wie Sachkenntnis ungewöhnlich hervorragenden Schriften wieder ab, so giebt Rauchs Werk seinen Vorgängern auf dem Erzählungswege schwerlich etwas nach, übertrifft sie aber an klarer Entschiedenheit der darstellerischen Absicht und an Vorzüglichkeit seiner Anschauungsmittel. Die Darstellung ist eine in hohem Grade belebte und anziehende, nur hie und da ist archäologische Breite vorfallend; die eigentlich romanartigen Teile namentlich wirken wie ein farbenreiches und wahrheitsvolles Gemälde. Nur wo es sich um Aufweisung der eigentlich treibenden Kräfte in der Volksseele Israels und mithin um die Andeutung oder gelegentliche Enthüllung des grossen geschichtlichen, hier ebenso jüdisch wie griechisch-römisch gefärbten Hintergrundes handelt, reichen des Darstellers Kräfte nicht aus, so dass das Ziel der Erreichung einer vollen wie künstlerischen so wissenschaftlichen und dogmatisch-religiösen Einheit nicht völlig erreicht wird (vgl. z. B. S. 93 ff. 175. 181). Der Held der Erzählung insbesondere — man wird ja längst Jesum Christum als solchen erkannt haben — wird zwar mit grosser Freude in den jüdischen Volksrahmen hineingezeichnet, aber seine „Gottessohnschaft" (so wörtlich) tritt sehr unvermittelt vor des Lesers Auge (S. 95). Aber dies Ziel ist auch ein so hohes, bei dem hier behandelten Gegenstande fast unerreichbares, dass man wohl hier, wenn irgendwo, des In magnis voluisse sat est sich wird erinnern und dem Verfasser die Anerkennung hohen, nicht erfolglosen Strebens wird zuerkennen müssen.

Dass ich im Hinblick auf meine eigenen schriftstellerischen Bemühungen an Schriften wie die beiden hier besprochenen meine besondere Freude zu hegen und zu äussern Veranlassung habe, wird man begreifen, wenn ich zuletzt noch von meinen bezüglichen Arbeiten kurzen Bericht erstatte. Um mit einer kleinen Schrift aus dem vorigen Jahre anzufangen, so habe ich von einer konservativ kirchlichen Glaubensstellung aus die „Unzulänglichkeit der gegenwärtigen kirchlichen Unterweisung" (Leipzig, A. Deichert 1898) in einer bestimmten Richtung zur Anschauung zu bringen und die Abstellung

des beklagten Übels an meinem Teile herbeizuführen versucht, indem ich zeigte, dass die jetzige kirchliche Lehrweise das klare Absehen auf volle Mündigkeit der Gemeindeglieder und mithin auch die entsprechende Wirkung mehr als wünschenswert und notwendig vermissen lässt, namentlich wegen unzureichender Behandlung des biblisch-geschichtlichen und des psychologischen Bestandteils der christlichen Lehre. Die gleiche Forderung, nur in der Richtung auf weitere Leserkreise, hatte schon 1896 eine andre kleine Schrift „Von rechter Verdeutschung des Evangeliums“ (Leipzig, Deichert 1896) mit Freudigkeit so ausgeführt, dass sie das Bewusstsein von dem Rechte des deutschen Einschlags beim gegenwärtigen Christentum gegenüber dem älteren israelitischen und griechisch-römischen Gewebe klären und stärken wollte. Dem hatte auch schon mein Vortrag über „das moderne Christentum, sein Recht und sein Unrecht“ (Leipzig, Hinrichs, 1886) vorgearbeitet. Hingegen bezweckte meine Leipziger Antrittsvorlesung über „den jüdischen Hintergrund im Neuen Testament“ (1890) eine knappe Vergegenwärtigung der unleugbaren geschichtlichen Verknüpfung des Christentums mit den israelitischen Gedanken des Zeitalters Jesu und der Apostel, zum Behufe einer Beihilfe bei rechter Klärung, gewissenhafter Erwägung und zu innerer Befreiung von etwa veralteten Strichen und Fäden. Dass ich mich bei dem allem, wie an Schürers oben genanntes Werk, so an Ferd. Webers Jüdische Theologie (1880; 2. A. 1896; nach des Verfassers Tod von Franz Delitzsch und mir herausgegeben) anlehnen konnte, gab mir dabei die denkbar günstigste Stellung. Eine eigene selbständige Darstellung aber des von mir in jenen kleineren Schriften vorausgesetzten Geschichtsbildes enthält meine grössere Arbeit über „die Vorstellung vom Reiche Gottes in ihrem Gange durch die Geschichte der christlichen Kirche“ (Leipzig, A. Deichert 1893—96) in ihren bisher erschienenen drei Abteilungen, nämlich 1. Stück: die israelitische Vorstellung vom Königreiche Gottes als Voraussetzung der Verkündigung und Lehre Jesu (1896); 2. Stück: Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes in ihrer geschichtlichen Bedeutung, und zwar in zwei Hälften, die erste: Jesu Verkündigung vom Kommen des Königreiches Gottes (1893), die zweite: Jesu Lehre von den Geheimnissen des Königreiches Gottes enthaltend (1895). Mit Bezug auf diese Arbeit bin ich in der angenehmen Lage, berichten zu können, dass dieselbe zwar mancherlei Widerspruch und viel Totschweigen erlebt hat, aber bei unbefangener Betrachtung ihrem Inhalte nach als durchaus wahrheitsgetreu wird bezeichnet werden dürfen, welcher überzeugten Versicherung meinerseits beständig steigende Zustimmung von andern Seiten, besonders nichtdeutschen, aber auch landsmännischen, entspricht. Der berührte Widerspruch ist nämlich durchaus begreiflich und war von vornherein zu erwarten, von links und rechts. Stand meiner psychologisch-geschichtlichen Betrachtungsweise das kirchliche Herkommen entgegen, so widersprach meinem Bemühen, die geschichtliche Wahrheit dem konservativ-kirch-

lichen Denken nahezubringen, das moderne Bewusstsein der sogenannten historisch-kritischen Schule; und lag mein Ausgang von der Vorstellung des Königreiches Gottes in der Linie des einigermassen herrschenden Ritschlianismus, so war gerade der Nachweis der israelitischen, nicht spezifisch christlichen Bestimmtheit dieses Reichs-Begriffs dazu geeignet, die angemasste Unfehlbarkeit der bezeichneten theologischen Richtung entwurzeln zu helfen; wie sehr letzteres wirklich eingetreten ist, zeigt meine Auseinandersetzung mit einem jüngeren Gliede jener Schule in der 2. Hälfte des 2. Teils, S. 1 ff., zusammengehalten mit der nachfolgenden Geschichte des Reichsbegriffs in der neuesten Theologie. Gerade mit der Verwendung der Reichsvorstellung hängt nun aber auch die Eigenart meiner Arbeit zusammen, vermöge deren sie mit den beiden oben besprochenen Werken, dem der Emdenerin und von C. Rauch, zusammengestellt werden kann und beide ergänzt. Denn dort fehlt eben noch, wie angedeutet, die letzte Einheit und der eigentliche Schlüssel zum geschichtlichen Verständnis des Lebens und Leidens Jesu und der neutestamentlichen Geschichte überhaupt. Den Schlüssel hat aber eben in der Hand, wer die israelitische Vorstellung vom Reiche Gottes am Hintergrunde des jüdischen Denkens jener Zeit gemessen, nach Anleitung der neutestamentlichen Schriften gewissenhaft verwendet und Jesum selbst in das Ringen um die Verwirklichung dieses israelitischen Ideals, das doch zugleich geeignet war, Menschheitsideal zu werden, mit Ernst hineinstellt.

Eine rein sachliche Ausführung des durch solche Erkenntnis bedingten „christlichen Glaubens im Sinne der gegenwärtigen evangelisch-lutherischen Kirche“ endlich habe ich soeben erscheinen zu lassen begonnen, nämlich eine „Einleitung in die christliche Glaubenslehre“ (Leipzig, A. Deichert, 1899). Sie sei mit jenen früheren Schriften freundlicher Beachtung und sachlicher Begutachtung empfohlen.

Nachrichten und Bemerkungen.

Die Fortpflanzung und Übertragung geistiger Errungenschaften der Völker vollzieht sich keineswegs ungeordnet, sondern nach festen Gesetzen in regelmässiger, durchaus nicht in willkürlicher Überlieferung. Dieser Thatsache wird auf den meisten Gebieten geistigen Lebens bei der geschichtlichen Betrachtung Rechnung getragen und wer heute z. B. behaupten wollte, dass die Geschichte der Kunst, gleichviel ob es sich um die bildenden oder die redenden Künste handelt, Sprünge und unerklärliche Willkürlichkeiten zeige, der würde sich ohne Weiteres ausserhalb des Kreises ernster wissenschaftlicher Forschung stellen. Ja, selbst auf Gebieten von weit geringerer geistiger Bedeutung ist die Thatsache solcher gesetzmässiger Entwicklung anerkannt: überall sucht und findet man eine ununterbrochene Kette meist sehr alter geistiger Zusammenhänge. Nur auf einem Gebiete, und merkwürdiger Weise auf dem wichtigsten von allen, nämlich auf dem Gebiete des religiösen Gedankens und religiöser Bräuche hat diese Gesetzmässigkeit sich bis jetzt nicht zur vollen Anerkennung hindurchringen können und zwar aus leicht erklärlichen Gründen. Noch immer glauben viele, dass religiöse Gedanken und Formen willkürlich geschaffen werden, ohne Bindeglieder in der Welt unvermittelt auftauchen und ohne Anknüpfungen in den Seelen ihrer Anhänger Gestalt gewinnen. Es wird bei der Natur des Gegenstandes nicht leicht sein, die Gläubigen davon zu überzeugen, dass das Gesetz der Entwicklung keine Ausnahmen kennt; dennoch wird die Wahrheit auch hier allmählich sich Bahn brechen, ohne, wie wir glauben, die Festigkeit und Innigkeit der religiösen Überzeugungen selbst dauernd zu schädigen.

Die geistige Verwandtschaft, welche zwischen den böhmischen Brüdern und den Reformierten, soweit sie nicht strenge Kalvinisten waren, von jeher bestanden hat, ist auch bei Gelegenheit der am 28. August v. J. in Lissa (Posen) vollzogenen Enthüllung des Comenius-Denkmals wieder zum Ausdruck gekommen. Nicht nur, dass die Deutsch-Reformierten und die Französisch-Reformierten das Zustandekommen des Denkmals unterstützt haben, auch in den Niederlanden hat sich eine rege Teilnahme gezeigt; die „Algemeene Synode der Nederlandsche Hervormde Kerk“ hat den Beschluss gefasst, die Denkmalssammlung zu fördern und diesen Beschluss in ihrem Organ, dem Kerkelijke Courant, am 27. August 1898 zur allgemeinen Kenntnis gebracht.

Der fünfte Band der **Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche** (Dritte Aufl., Lpz. J. C. Hinrichs 1898), der vor einiger Zeit erschienen ist (vgl. M.H. der C.G. 1898 S. 248 ff.) umfasst die Artikel Dositheos bis Felddiakonie. Er enthält, wie nicht anders zu erwarten, abermals eine Reihe von Artikeln, welche das Arbeitsgebiet der C.G. sehr nahe berühren, darunter besonders folgende: Drabik, Nikolaus (Kleinert), Drän-

dorf, Joh. v. (H. Haupt), Duraeus, Joh. (Henke †, Tschackert), Meister Eckart (Deutsch), Edelmann, Joh. Christ. (Tschackert), Erasmus, Desiderius (Stähelin), Ernst der Fromme von Sachsen-Gotha (Loesche), Faber, Jakob (Bonet-Maury), Fabri, Friedr. (E. Sachsse), Familisten (Loofs), Farel, Wilhelm (Herzog †, Stähelin). Wir wollen hier namentlich auf den Artikel hinweisen, welchen S. M. Deutsch über Meister Eckart veröffentlicht hat (S. 142—154). Es ist nicht nur die sorgfältige Zusammenstellung des heute über Eckart vorhandenen Materials, die sehr dankenswert ist, sondern es zeugt auch die Übersicht über den Lebensgang und über die philosophisch-theologischen Anschauungen des grossen Mystikers von genauer Kenntnis des Verfassers und von seinem liebevollen Eindringen in den überaus schwierigen Stoff. Es wiederholt sich bei Eckart dieselbe Erscheinung, wie wir sie bei allen grossen und kleineren Geistern beobachten können, welche von der damals herrschenden Kirche zurückgewiesen oder ausgeschieden worden sind: ihr Andenken ist absichtlich oder unabsichtlich verdunkelt, wenn nicht geradezu entstellt und ihr Bild schwankt in der Geschichte. Trotz der grossen Bedeutung, welche Eckart durch seine Schriften wie durch seine Schüler für die Geistesentwicklung des deutschen Volkes gewonnen hat, fehlen bis auf diesen Tag die Unterlagen, welche uns ein sicheres Urteil ermöglichen, geschweige denn, dass wir eine kritische Ausgabe seiner Schriften besässen. Leider ist auch keinerlei Aussicht vorhanden, dass wir eine solche sobald erhalten werden. — Leichter war die Aufgabe, welche R. Stähelin in seinem Artikel über Desiderius Erasmus (S. 434—444) gestellt war. Aber es ist sehr bezeichnend, dass die monographischen Arbeiten über Erasmus, welche einer solchen Zusammenfassung als Grundlage zu dienen haben, durchweg nicht in Deutschland, sondern in England oder Frankreich (Durand de Laur, Erasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne 1872; Drumond, Erasmus, his life and character 1873; G. Feugère, Erasme etc. 1874; Pensington, Life of Erasmus 1875; Gilly, Erasme de Roterdam 1879; J. A. Froude, Life and Lettres of Erasmus 1895) entstanden sind. Die einzige vorhandene zusammenfassende Darstellung in deutscher Sprache stammt aus dem Jahre 1828 und war bereits damals völlig ungenügend. Erasmus ist es, wenigstens in Deutschland, seitdem Luther ihn zurückgewiesen hatte, ebenso ergangen, wie Meister Eckart, seitdem seine Lehren teilweise von der Inquisition verurteilt worden waren: die Erneuerung seines Andenkens findet kein genügendes Interesse und nur hier und da wird von einzelnen Gelehrten ein Anlauf genommen, um das Versäumte nachzuholen, der aber meist bald erlahmen muss, da der Resonanzboden fehlt. So kommt es, dass, seitdem Hartfelder und Horawitz todt sind, heute kein bekannterer Gelehrter vorhanden ist, der sich das Studium des Erasmus zur besonderen Aufgabe gemacht hätte. An diesem Stande der Dinge etwas zu ändern, ist der vorliegende Artikel Stähelins ebenfalls in keiner Weise geeignet. — Der Artikel über Joh. Duraeus (S. 92—94) ist leider keineswegs so sorgfältig ausgefallen, als man es nach dem Stande der hier (im Unterschiede von Eckart und Erasmus) thatsächlich vorhandenen Vorarbeiten hätte erwarten können. Die wertvollen Beiträge zur Geschichte des Mannes, die in diesen Heften gegeben worden sind, sind dem Verfasser unbekannt geblieben. — Wertvoll sind dagegen die Artikel

von Loofs über die Familisten (S. 751—755) und von Bonet-Maury über Jacob Faber Stapulensis (S. 714—717).

Wir haben oben (S. 63 ff.) die Schriften von Ferdinand Gregorovius und Ludwig Pastor besprochen, in welchen sie die italienischen **Akademien** und **Sozietäten** des 15. und 16. Jahrhunderts als „klassische Freimaurerlogen" bezeichnen. Diese Forscher begegnen sich in ihrer Auffassung in merkwürdiger Weise mit den Überzeugungen, die seit alten Zeiten von angesehenen Maurern gehegt und vertreten worden sind: auch letztere nämlich sind der Ansicht, dass es Logen längst vor der Zeit gegeben hat, wo der Name „Freimaurer" in öffentliche Übung kam und dass dieser neue Name nicht eine neue Sache, sondern lediglich eine neue Entwicklungsstufe eines sehr alten Lehrsystems bezeichnet. Wir wollen hier aus dem Kreise angesehener Maurer, die dieser Ansicht sind, nur einen anführen, Gotthold Ephraim Lessing. Lessing erörtert diese Frage in seinen bekannten Gesprächen „Ernst und Falk" (Viertes u. Fünftes Gespräch 1780. Hildburghauser Ausgabe von Lessings Werken Bd. IV S. 580 ff.). „Meinst Du denn," fragt Falk (S. 587), „dass das, was die Freimaurerei ist, immer Freimaurerei geheissen?" Zur Erläuterung dieser Behauptung heisst es dann weiter (S. 588): „Die Freimaurerei (hat sich) immer und aller Orten nach der bürgerlichen Gesellschaft schmiegen und biegen müssen, denn diese war stets die stärkere. So mancherlei die bürgerliche Gesellschaft gewesen, so mancherlei Formen hat auch die Freimaurerei anzunehmen sich nicht entbrechen können; **nur hatte jede neue Form wie natürlich ihren neuen Namen.** Wie kannst Du glauben, dass der Name Freimaurerei älter sein werde, als diejenige herrschende Denkungsart der Staaten, nach der sie genau abgewogen worden?" Urheber dieser neuen Form und dieses neuen Namens ist nach Lessing-Falk (S. 593) kein anderer als Christoph Wren. Es ist sehr merkwürdig, dass Lessing eine Art Hinweis auf die ältere Form und den älteren Namen giebt, indem er sagt, dass die „Sozietät der Wissenschaften", der Wren angehört habe, für ihn das „Gegenbild" für eine „Gesellschaft" geworden sei, „welche sich von der Praxis des bürgerlichen Lebens zur Spekulation erhöbe". Diese Sozietäten, wie sie zu Wrens Zeiten in England bestanden, sind die unmittelbaren Nachfolger der italienischen Akademien.

Man hat in neuerer und älterer Zeit über die Entstehung des Namens **Rosenkreuzer** und über die damit zusammenhängenden Ereignisse des 17. Jahrhunderts vielfach gestritten. Wir haben unsere Ansicht über die Sache schon früher in folgender Weise formuliert: eine Gesellschaft oder organisierte Vereinigung, welche sich selbst Rosenkreuzer nannte, hat es im 17. Jahrhundert nicht gegeben, wohl aber gab es „Sozietäten" Akademien oder Schulen von Naturphilosophen, welche ausser anderen Symbolen auch das Kreuz und die Rose unter sich besassen. Valentin Andreae, der von dem Wunsche erfüllt war, diese Sozietäten unter neuem Namen zu reorganisieren und zusammenzufassen, hat, indem er diesen Namen in die öffentliche Diskussion warf, dessen Verwendbarkeit für die ihm vorschwebenden Zwecke prüfen wollen. Nach wenigen Jahren leiden-

schaftlicher litterarischer Kämpfe war der Beweis erbracht, dass der Name unverwendbar war: es war den Gegnern gelungen, denselben zu einem Sektennamen von gehässigem Beigeschmack zu stempeln und ihn völlig zu diskretieren; ja, selbst in Ländern, wo die Duldsamkeit so starke Wurzeln gefasst hatte, wie in den Niederlanden, wurde die Duldung von „Rosenkreuzern“ abgelehnt. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dass jeder etwaige neue Versuch, die Reorganisation der alten „Sozietäten“ und „Brüderschaften“ vorzunehmen, vor allem die Klippen vermeiden musste, an denen der frühere gescheitert war: man musste den Gegnern thunlichst jede Möglichkeit nehmen, den neuen Parteinamen zum Sektennamen zu machen. Deshalb musste jede öffentliche Bezugnahme auf christliche Symbole und Grundsätze, wie sie z. B. der Hinweis auf das Kreuz in dem Namen Rosenkreuzer enthielt, auch wenn sie noch so allgemein gehalten wurde, vermieden werden; nicht bloss das für jede Gemeinschaft vorhandene Bedürfnis, ihre Thore weit zu machen, führte auf Namen und Grundsätze allgemeinster Natur, sondern auch die besonderen Gefahren, denen jede Bezugnahme auf konfessionelle Fragen in der damaligen Zeit diejenigen aussetzte, die mit den bestehenden Kirchen irgendwie in Widerstreit gerieten. Man darf die Entstehungsgeschichte des „Maurer“-Bundes in England nicht nach den Gesichtspunkten beurteilen, nach welchen man etwa die Entstehung einer grossen Erwerbsgesellschaft oder selbst eines Staatswesen bebeurteilt. Die englische Grossloge trat aus dringenden Gründen als geheime Gesellschaft ins Leben; daher ist es durchaus unerlaubt, ihre letzten Ziele und Grundsätze bloss nach den Worten und Schriften zu beurteilen, die sie der Öffentlichkeit übergeben hat. Sie hatte Gründe, vom Christentum nicht zu sprechen; zu glauben, dass sie deshalb davon abgesehen habe, ist ein völliger Trugschluss.

Es besteht in der Schätzung der alten Sprachen, wie sie Comenius einerseits und die damals herrschende Wissenschaft andererseits vortrug, ein sehr wesentlicher Unterschied, auf den wir hier den Finger legen möchten. Allerdings hat Comenius, der jedes Mittel dankbar ergriff, das der inneren Verbindung der ihm als Einheit erscheinenden Menschheit dienen konnte, die Bedeutung des Lateinischen als Weltsprache, das es damals war, sehr wohl erkannt und in hohem Grade geschätzt. Aber in seinem Schulplan und in dem grossartigen Lehrgebäude, das er entworfen hat, räumt er, im Gegensatz zu den herrschenden Auffassungen, den alten Sprachen nur eine bedingte, und daher auch nur eine zeitlich begrenzte Schätzung ein. Er war tief davon durchdrungen, dass alles, was der Mensch sich in jungen Jahren wahrhaft innerlich aneignen soll, ihm in der Muttersprache nahe gebracht werden müsse; auch in dieser Beziehung stand seine Auffassung in schneidendem Gegensatz zu den damals landläufigen Ansichten.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.

Die Comenius-Gesellschaft
zur Pflege der Wissenschaft und der Volkserziehung
ist am 10. Oktober 1891 in Berlin gestiftet worden.

Mitgliederzahl 1898: 1200 Personen und Körperschaften.

Gesellschaftsschriften:

1. **Die Monatshefte der C. G.** Deutsche Zeitschrift zur Pflege der Wissenschaft im Geist des Comenius. Herausgegeben von Ludwig Keller.
Band 1—7 (1892—1898) liegen vor.
2. **Comenius-Blätter für Volkserziehung.** Mitteilungen der Comenius-Gesellschaft. Der erste bis sechste Jahrgang (1893—1898) liegen vor.
3. **Vorträge und Aufsätze aus der C. G.** Zwanglose Hefte zur Ergänzung der M.H. der C.G.

Der Gesamtumfang der Gesellschaftsschriften beträgt etwa 32 Bogen Lex. 8°.

Bedingungen der Mitgliedschaft:

1. Die **Stifter** (Jahresbeitrag 10 M.; 6 fl. österr. W.) erhalten die M.-H. der C.-G. und die C.-Bl. Durch einmalige Zahlung von 100 M. werden die Stifterrechte von Personen auf Lebenszeit erworben.
2. Die **Teilnehmer** (Jahresbeitrag 5 M.; 3 fl. österr. W.) erhalten nur die Monatshefte; Teilnehmerrechte können an Körperschaften nur ausnahmsweise verliehen werden.
3. Die **Abteilungsmitglieder** (Jahresbeitrag 3 M.) erhalten nur die Comenius-Blätter für Volkserziehung.

Anmeldungen

sind zu richten an die Geschäftstelle der C.G., Berlin-Charlottenburg, Berliner Str. 22.

Buchdruckerei von Johannes Bredt, Münster i. W.